

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова

МУСУЛЬМАНСКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ФАЛЬСАФА



КАЗАНЬ
2014

УДК 1:2
ББК 86.2
И 11

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **А.Н. Юзеев**;
доктор философских наук **Ф.М. Султанов**

Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.

И 11 Мусульманская религиозная философия фальсафа: учебное пособие /
Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. – 236 с.

ISBN 978-5-00019-234-4

В данном учебном пособии освещается теологическая мысль, развивавшаяся в рамках фальсафы – крупнейшей школы классической мусульманской философии. Комплексный анализ учений аль-Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Рушда и других классиков фальсафы ведется по основным вопросам религиозной философии: Бытие Бога и атрибуты Божьи; космогония; провидение, предопределение и свобода воли; откровение и пророчество; потусторонняя судьба.

Материалы учебного пособия «Мусульманская религиозная философия: Фальсафа» могут быть использованы как на практических занятиях, так и в самостоятельной работе студентов. Рекомендуются всем лицам, интересующимся религиозной философией ислама.

УДК 1:2
ББК 86.2

ISBN 978-5-00019-234-4

© **Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В., 2014**

© **Издательство Казанского университета, 2014**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
1. ВВЕДЕНИЕ: ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА.....	6
1.1. Логика.....	6
1.2. Натурфилософия.....	12
1.3. Онтология.....	18
2. БЫТИЕ БОГА.....	26
2.1. О коранических обоснованиях.....	26
2.2. Критика каламских доводов.....	29
2.3. Доказательство от понятий «возможное»-«необходимое».....	33
2.4. Доказательство от конечности причинного ряда.....	36
2.5. Доказательство «от движения».....	44
3. БОЖЬИ АТРИБУТЫ.....	50
3.1. Традиционные атрибуты.....	51
3.2. Об антропоморфных описаниях.....	58
3.3. Рациональные атрибуты.....	67
3.4. Тождество атрибутов и самости.....	87
4. КОСМОГОНИЯ.....	92
4.1. Извечность креационной деятельности.....	92
4.2. Небо.....	102
4.3. Подлунная сфера: неорганическая природа.....	108
4.4. Подлунная сфера: мир души.....	113
5. ПРОВИДЕНИЕ.....	121
5.1. Промысел и зло.....	121
5.2. Предопределение.....	130
5.3. Божья справедливость.....	142
6. ПРОФЕТИЗМ.....	152
6.1. Обоснование пророческих миссий.....	152
6.2. Критика каламской аргументации.....	158
6.3. Коран как свидетельство посланничества Мухаммада.....	162
6.4. Религия и философия.....	170
6.5. Концепция аллегорического толкования.....	184
7. ИММОРТОЛОГИЯ.....	193
7.1. Бестелесность души.....	193
7.2. Нетленность души.....	201
7.3. О метемпсихозе и телесном воскрешении.....	207
7.4. Будущая жизнь.....	218
КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ.....	229
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА.....	231

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее пособие посвящено фальсафе¹ – одному из трех основных направлений теолого-философской мысли ислама (наряду с каламом и суфизмом). В фальсафе, которую порой характеризуют как эллинизирующую / аристотелизирующую философию ислама, кораническое вероучение получило целостную интеллектуальную / философскую интерпретацию. Творчеством фалясифа, представителей фальсафы, греческая философия исламизировалась, а исламская доктрина «офилософствовалась». В итоге был осуществлен синтез всемирно-исторического значения – соединение авраамического, иудейско-христианско-мусульманского ревелативизма (от лат. *revelatio* – «откровение») с античным языческим интеллектуализмом, впоследствии вдохновлявшего классиков иудейской и христианской теологии, таких как Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274)².

Главными фалясифа выступали арабо-мусульманские перипатетики (араб. *машиша'иййа*, или *машиша'ун*, «прогуливающиеся»), вследствие чего вся фальсафа порой обозначается как мусульманский/восточный перипатетизм (аристотелизм). В логике, натурфилософии и онтологии / метафизике фалясифа преимущественно следовали учению Аристотеля, чья «Политика», по еще не вполне выясненным обстоятельствам, оказалась чуть ли не единственным крупным произведением учителя, которое не было переведено на арабский язык в классическую эпоху. Поэтому в своих социально-политических построениях перипатетики ислама по преимуществу ориентировались на «Государство» Платона.

Родоначальником фальсафы считается аль-Кинди (IX в.), учение которого послужило своего рода мостом между мутазилитским каламом и мусульманской школой перипатетизма. Основы этой школы были заложены аль-Фараби (ум. 950) в его главном сочинении «Совершенный град». Классический же свой вид она приобрела в энциклопедическом сочинении Ибн-Сины (Авиценна, от лат. *Avicenna*; ум. 1037) «Исцеление». На западе мусульманского мира (в арабской Испании и Северной Африке) крупнейшими перипатетиками были Ибн-

¹ Здесь и далее при передаче арабских слов жирным выделяется подударная буква.

² Слово *фальсафа* – арабская транскрипция греч. *philosophia*. В арабо-мусульманской литературе наименование *фальсафа* обозначает не только данную школу мусульманской мысли, но также и философию вообще, включая саму античную традицию, представленную прежде всего Аристотелем и Платоном.

Баджа (ум. 1139), Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) и Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; ум. 1198).

После XII в. фальсафа сближается с другими интеллектуальными течениями мусульманского Средневековья. Синтез фальсафы с каламом воплотился в творчестве Фахраддина ар-Рази (ум. 1209), ат-Тусы (ум. 1273), аль-Иджи (ум. 1355) и ат-Тафтазани (ум. 1389); а с суфизмом – в «философии озарения» (*хикмат аль-ишрак*) ас-Сухраварди (ум. 1191) и школой «единства бытия» (*вахдат аль-вуджуд*) Ибн-Араби (ум. 1240).

Под сильным влиянием фальсафы развивалась средневековая иудейская и христианская / европейская философия. С именами Ибн-Сины и Ибн-Рушда связаны такие течения западно-европейской мысли, как авиценнизирующий августинизм и латинский аверроизм.

Пособие посвящено классическому периоду в истории фальсафы, до ее интеграции с другими школами мусульманской мысли. В нем религиозно-философские идеи фальсафа систематизируются, группируясь вокруг фундаментальных вопросов теологии.

Изложение ориентировано на самодостаточность. Вместе с тем предпочтительно предварительное знакомство как с каламской теологией, так и с базисными понятиями аристотелевской и платоновско-неоплатоновской философий.

Если не оговорено иное, Коран, Сунна (*хадисы*) и другие источники на арабском языке цитируются в авторском переводе. Ссылки на Коран даются по номеру главы-суры и (через двоеточие) стиха-айата. При цитировании хадисов из шести «канонических» сводов указывается автор соответствующего свода (аль-Бухари, Муслим, Абу-Дауд, Ибн-Маджа, ан-Насаи, ат-Тирмизи). Если хадис фигурирует и у аль-Бухари, и у Муслима, своды которых считаются наиболее надежными, то при ссылке на канонические своды указываются лишь эти два источника. Метка «внеканонический» указывает, что данный хадис отсутствует в указанных шести книгах, метка «*» – что приведенная цитата из русского перевода соответствующего сочинения отредактирована нами.

Главы 2–4 написаны Т.К. Ибрагимом и Н.В. Ефремовой, остальные – Т.К. Ибрагимом.

1. ВВЕДЕНИЕ: ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Философию (*фальсафа*), или мудрость (*хикма*), перипатетики ислама разрабатывали как всеохватывающую систему знания, «науку наук». Первейшим образом эта система включает в себя четыре дисциплины: логику, физику (в широком смысле слова, т. е. как науку о природе вообще, в том числе ботанику, биологию и психологию), математику (арифметику, геометрию, астрономию и теорию музыки) и метафизику. Как главная дисциплина метафизика (*ма ба'д ат-таби'а*) именуется также «первой философией» (*аль-фальсафа аль-уля*). В ней обычно выделяются три главных раздела, посвященные принципам частных наук, прежде всего трем вышеупомянутым; общим свойствам/модусам бытия как бытия (онтология) и абсолютному первоначалу всего сущего, Богу. По последнему разделу вся метафизика часто именуется божественной наукой, теологией (*аль-‘ильм аль-иляхи, иляхиййат*).

В трактате «Разряды рациональных наук» Ибн-Сина определяет предмет собственно теологической части метафизики как доказательство бытия Первоначала (Бытийно-необходимого), Его единства и Его атрибутов; первичные и вторичные «духовные субстанции» (или «ангелы», каковыми выступают разумы и души, управляющие небесными сферами и подлунным миром); способ подчинения небесных и земных телесных субстанций упомянутым духовным субстанциям. К «вторичным» подразделам метафизики относятся наука об откровении / пророчестве (*вахи*) и наука о возврате / воскресении (*ма'ад*), т. е. о потусторонней участи.

В настоящей, вводной главе мы вкратце остановимся на ряде понятий логики, натурфилософии и онтологии фальсафы, знакомство с которыми необходимо для освоения собственно теологической ее проблематики.

1.1. Логика

Логика является инструментальной наукой, с помощью которой изучаются процедуры умозаключения, выведения одних положений на основе других.

Пять универсалий

Знание выступает в виде понятия (*тасаввур*), например – «человек», «мир», или в виде «суждения» (*тасдык*), например – «человек смертен», «мир создан». Логика призвана указать методы постижения сущности / определения (*хадд*) понятий и выведения истинных суждений.

Слово (*лафз*), которым выражается понятие, бывает или единичным, партикулярным (*джуз'*и, например – «Иван»), или общим, универсальным (*кулли*, например – «человек»). Универсальное / универсалия (*кулли*) бывает пяти видов:

1) «род» (*джинс*), например – «животное» (в смысле живого существа);

2) «вид» (*нау'*), менее общее сравнительно с родом понятие – «человек», например, по отношению к «животному»;

3) «видовое отличие», по которому внутри рода выделяются разные виды («разумное», в примере: «человек есть разумное животное»);

4) «собственный [признак]» (*хасса*), т. е. свойство, характерное только для данного вида (например, «способность к юмору», присущая человеку);

5) «общая акциденция» (*'арад 'амм*; например, «движущееся» – общее свойство для человека и других предметов; «черное» – для вороны и прочих предметов).

Первые три описания – сущностные (ед. ч. *зати*) – выражают сущность (*зат*, *хакыка*) вещи так, что без их наличия данная вещь перестает быть таковой, каковой она есть. В отношении конкретного человека X таковыми выступают характеристики: человечность, животность (жизнь) и разумность. Четвертое и пятое описания – вторичные, привходящие, «акцидентальные» (ед. ч. *'арады*), ибо предиктируются вещи, которая уже реализовалась как сущность: такова белизна по отношению к столу. В свою очередь, акцидентальное / акциденция бывает или «отделимым» (*муффарик*; например, от человека нельзя отделить способность к юмору, а от четверки – четность) или «неотделимым» (*лязим*; как чернота эфиопа или порожденность человека)³.

Общая акциденция может не быть сопутствующим (*лязим*) признаком (например, движение и покой), а может и быть таковым (например, белизна по отношению к снегу и гипсу). По отношению к двум вещам одно и то же может выступать в качестве собственного признака и в качестве общей акциденции (например, движение по отношению к телу служит собственным признаком, а по отношению к видам тела – общей акциденцией). Более того, одно и то же может быть одновременно и родом, и видом, и собственно признаком, и об-

³ *Ибн-Сина*. Книга знания (фрагменты). С. 222–227; *Он же*. Указания и наставления. С. 238–242.

щей акциденцией (таков цвет, который является видом для количества, родом – для черноты и белизны, собственно признаком – для тела, общей акциденцией – для видов тела⁴).

Родо-видовая иерархия

Одна и та же вещь может выступать и родом, и видом. Например, «тело» есть род по отношению к «животному» и вид – по отношению к «субстанции». Точно так же «число» выступает родом по отношению к «четному» и видом – по отношению к «количеству».

Но встречаются вещи, служащие только родом, не будучи видом по отношению к другим. Таковы «субстанция» и «количество» в приведенных примерах. Род, который не объемлется никаким более общим родом, называется «родом родов» (*джинс аль-аджнас*), т. е. родом для всех родов, которые ниже него, или «высшим родом» (*аль-джинс аль-‘али*). Также есть и вещи, являющиеся только видом, но не родом для какого-либо вида, поскольку под ними нет никакого сущностного общего, но только единичные сущие: например, «человек» и «четыре». Такой вид называют «видом видов» (*нау‘ аль-ануа’*), т. е. видом для всех видов, которые выше него, или «последним видом» (*ан-нау‘ аль-ахир*)⁵.

Категории

Всего имеется десять высших родов, не подчиненных никакому роду. Они называются «категориями» (*макулят*, ед. ч. *макуля*). Среди них первая представляет субстанцию (*джаухар*, мн. ч. *джавахир*), остальные девять – «акциденцию» (*а‘рад*, ед. ч. *‘арад*).

Акциденция – это вещь, которая для своего реального бытия нуждается в некоем субстрате, вместилище (*мауду‘*, *махалль*), т. е. в предмете, который сам может существовать и без наличия в нем означенной вещи. Такова, например, белизна в одежде или движение в теле. Субстанцией же называется все, что не является акциденцией. Субстанциями выступают, например, чувственные, физические тела.

Выделяют девять категорий акциденций, а именно:

1) количество (*камм*, *каммиййа*), например – число, длина, ширина, толщина, время;

⁴ *Бахманийар*. Ат-Тахсил. С. 27.

⁵ Книга знания (фрагменты). С. 226–227; Указания и наставления. С. 239.

2) качество (*кайф*, *кайфиййа*), например – здоровье, болезнь, белизна, чернота, запах, вкус, звук, холод, теплота, сухость, округлость, квадратность;

3) отношение / соотнесенность (*идафа*), например соотнесенность отца и сына, двух друзей между собой;

4) «где» (*айна*), пребывание вещи на определенном месте; например – на площади, наверху или внизу;

5) «когда» (*мата*), пребывание вещи во времени; например, вчера, завтра⁶;

6) положение (*вад'*) – различное взаиморасположение частей тела в различных направлениях; таково, например, сидение и вставание, поклон и падение ниц;

7) обладание (*милък*, *джида*, *ля-ху*) – наличие одной вещи у другой, которая объемлет ее и перемещается вместе с ней; например, обут, вооружен;

8) действие (*ан йаф'аль*, *фи'ль*) – это, например, отрезание, когда вещь режет, или горение, когда она жжет;

9) претерпевание (*ан йанфа'иль*, *инфи'аль*) – это, например, быть вещи отрезанной, когда ее режут, или гореть, когда ее сжигают.

Десять категорий представляют собой высшие, наиболее общие роды сущих. «Сущее» (*мауджуд*), как и «единое» (*вахид*), прилагается ко всем категориям, но не одинаковым образом, поэтому оно не служит родом для них. «Акциденция» также не выступает родом для девяти категорий⁷.

Определение и описание

Фалясифа различают два типа определения (*та'риф*): подлинное «определение / дефиниция» (*хадд*) и «описание / дескрипция» (*расм*). Первое призвано выражать сущность вещи, и тогда отличие ее от других вещей последует само собой. Цель же второго – просто представлять себе вещь, отличать ее от других, без претензии на постижение ее сущности.

Для определения / дефиниции берется ближайший род вещи – например, «животное» по отношению к «человеку», а потом переходят к ее видовому отличию – например, «разумное». Тогда определе-

⁶ Категории «где» и «когда» не следует путать с «местом / пространством» и «временем», которые в перипатетической традиции считаются разновидностями «количества».

⁷ Книга знания (фрагменты). С. 235–236, 242–249.

нием человека будет следующее: «человек есть разумное животное». Равным образом «четыре» определяется как «число, дающее единицу, если дважды разделить его пополам».

При описании же берется не видовое отличие, а собственный признак или такого типа акциденция. Например, человек описывается как животное, которое обладает чувством юмора, а четыре – как число, которое при умножении на себя дает шестнадцать, или же число, получающееся от умножения двух на два.

При указании рода дефиниция или дескрипция называется полной (*тамм*), иначе – неполной (*накыс*). Примером неполной дефиниции служит определение человека как разумного, а примером неполной дескрипции – описание человека как обладающего чувством юмора⁸.

Типы умозаключения

Умозаключения, с помощью которых устанавливаются суждения, таковы, что в них доказательство следует либо от общего к частному / единичному, либо от частного – к общему, либо от частного – к частному. Таковы, соответственно, дедукция (*истинбат*), индукция (*истикра*) и аналогия (*тамсиль*, *мисаль*).

К аналогии *фалясифа* относят и *кыйас* / аналогию, широко применяемую в фикхе и каламе. Например, в фикхе методом аналогии (*кыйас*) наркотики объявляются запретными на основе аналогии с вином, запрещенным по Корану. А в каламе с помощью метода «суждения о невидимом по аналогии с видимым» (*кыйас аль-га'иб 'аля аш-шахид*) доказываются, например, некоторые атрибуты Бога. Так, в отношении видимых / наблюдаемых существ (людей) наличие знания непременно предполагает наличие у них и жизни, поэтому из наличия знания у Бога можно заключить, что Ему присуща также жизнь⁹.

Индукция – это заключение об общем (*кулли*) как об имеющем какое-то свойство на основании того, что это свойство встречается в соответствующих частных / единичных предметах (*джуз'иййат*). Если рассматриваются все данные индивиды, то сделанный вывод является надежным, достоверным (например, если после прогулки по всем улицам города заключить, что его улицы чисты). Однако люди,

⁸ Книга знания (фрагменты). С. 228–229; Указания и наставления. С. 241–244.

⁹ Отметим, что в каламе и фикхе аналогия обозначается термином *кыйас*, который в фальсафе прилагается только к умозаключениям дедуктивного типа.

пользующиеся индукцией, обычно делают заключение обо всех явлениях, находя многие или большинство их таковыми. А подобное заключение не носит необходимый характер, ибо возможно, что не виденное ими будет противоречить виденному, когда сто тысяч единичных будут схожими, а один – отличный. Таково, например, высказывание о том, что каждое животное при жевании двигает нижней челюстью; а крокодил же, напротив, двигает верхней челюстью.

Поэтому как аналогия, так и индукция могут давать лишь вероятностное, предположительное знание (*занн*). Подлинно достоверное (*йакыни*) знание обретается лишь с помощью дедукции, обычно выступающей в виде силлогизма (*кыйас*) – рассуждения, состоящего из положений, принятие которых неизбежно влечет за собой другое положение. Например, на основе двух посылок «Все люди – смертны» и «Сократ – человек» делается вывод: «Сократ – смертен».

Но не всякий силлогизм приводит к истинному знанию, а только один из пяти его типов – аподиктический (или научный, доказательный; греч. *apodeiktikos*, араб. *бурхани*). Такой силлогизм исходит из достоверных посылок (например, «целое больше части», «огонь сжигает»). Именно такие методы применяются в теоретических науках – физике, математике и метафизике.

Другими типами выступают диалектический (*джадали*), софистический (*суфста'и*, *мугалиты*), риторический (*хатаби*) и поэтический (*ши'ри*) силлогизмы. В этих умозаклчениях посылки носят только вероятностный / предположительный или ложный характер, а в софистических рассуждениях, призванных ввести адресата в заблуждение, некорректной может оказаться и сама процедура вывода. От таких рассуждений может быть только вред. Поэтические же речения апеллируют к воображению, дабы вызвать в душе стремление к какому-либо делу или отвращение от него. Риторические методы, исходящие из общераспространенных посылок (например, «ложь безобразна»), применяются в целях общественно-политического воспитания. Диалектические методы, отталкивающиеся от принятых (в частности, оппонентом или учеником) постулатов, применяются, среди прочего, в полемике и обучении¹⁰.

Три метода рассуждения – аподиктический, риторический и диалектический, как полагает Ибн-Сина (в разделе по логике книги «Исцеление»), обозначены, соответственно, в коранических словах:

¹⁰ Книга знания. С. 77, 86–95; Указания и наставления. С. 268–275, 286–287.

«Призывай на путь Господа // Мудростью, увещанием добрым, // Веди с ними спор наиболееобразнейший!» (16:125). Так считает и Ибн-Рушд (в трактате «О соотношении философии и религии»), по мнению которого первый метод присущ философам / *фалясифа*, второй – мутакаллимам, а третий адресован широкой публике.

1.2. Натурфилософия

У физических тел имеются начала / причины (*мабади*’, ед. ч. *мабда*’), благодаря которым они конституируются как субстанции и сопутствующие / конкомитанты (*лявахик*, ед. ч. *ляхик*), т. е. вторичные характеристики, связанные с качеством, местом, временем и прочими акциденциями из числа девяти категорий.

Учение о началах тел и их сопутствующих *фалясифа* разрабатывали на фоне аристотелевско-птолемеевской картины мира. Для этой картины характерен геоцентризм, а также представление о разнородности «подлунного» и «надлунного» миров.

Согласно этой космологической системе, в центре мира, или Вселенной, находится неподвижная шарообразная Земля. Ее окружают вложенные друг в друга, как матрешки, восемь твердых, но прозрачных / хрустальных сфер, вращающихся с разной скоростью. К каждой из первых семи сфер / небосводов прикреплено по одному небесному светилу – Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Далее следует сфера «неподвижных» (т. е. не меняющих положения по отношению друг к другу) звезд, где находятся все прочие, известные античным ученым, небесные светила, немногим более тысячи. Универсум замыкается введенной Птолемеем девятой сферой, атласной / беззвездной.

Земля и окружающая ее подлунная область образует «мир возникновения и уничтожения» (*‘алям аль-каун ва-ль-фасад*), т. е. перманентного становления, рождения и гибели вещей, включая живые существа. Надлунная же область – это царство вечных, непреходящих вещей, которым не присуще какое-либо изменение, разве что смена положения.

Начала физических тел – материя, форма, Деятельный разум

Следуя аристотелевскому гилеморфизму (от греч. *hyle* – материя, *morphe* – форма), *фалясифа* учат, что физические тела конституируются двумя началами – материей (араб. *мадда*, *хайуля*; второй термин – транскрипцией греч. *hyle*) и формой (*сура*), наподобие медной статуи, сложенной из меди и образа, или кровати, сложенной из

досок и конфигурации. В частности, у четырех простых элементов / стихий¹¹ (земля, вода, воздух, огонь) формами выступают земельность, водность, воздушность и огненность; у составных неодушевленных тел – «минеральные» формы; в трех царствах живой природы – растительная, животная и разумная души; в надлунном мире – души соответствующих небосводов.

Принципиальная модификация аристотелевской натурфилософии в мусульманском перипатетизме связана с учением аль-Фараби и особенно Ибн-Сины о Деятельном разуме (*аль-‘акль аль-фа‘‘аль*) – особом космическом разуме, который фактически служит подлинной действующей причиной по отношению ко всем возникающим телам / вещам¹².

Характерным для авиценновской физики является также введение особой разновидности формы – «формы телесности» (*сурат аль-джисмиййа*), которая отлична от присущих природному телу трех измерений и предшествует «видовым формам» (ед. ч. *сура нау‘иййа*), т. е. формам воды, воздуха, земли и огня.

Помимо материи и формы тело имеет и «природу» (*таби‘а*). Речь идет о телах, которые существуют по природе, естественным образом, в отличие от тех, что созданы «искусством», ремеслом – например, ложе, дом. К первому разряду относятся животные, растения и простые тела (четыре первоэлемента). В самих себе, как бы врожденно, такие тела имеют начало / принцип свойственного им движения и покоя. Так, воздуху по природе свойственно двигаться вверх, и если ему препятствуют в этом, то эта его природа автоматически, без размышления или выбора, стремится к преодолению данного препятствия. И именно «природа» сохраняет также у тел свойственные / естественные для них местоположения, фигуры и состояния, противодействуя привхождению в них чего-то неестественного. Как и Аристотель, Ибн-Сина называет «природу» силой / способностью (*кувва*), но более решительно он характеризует ее и как форму – «природную форму».

По Ибн-Сине, природа вещи может быть тождественна ее форме, как это имеет место в отношении простых тел. Природа воды, например, тождественна той ее сущности (*махиййа*), благодаря которой

¹¹ В фальсафе элемент, или стихия, обозначается словом *устукусс*, которое является транскрипцией греч. *stoicheion* (откуда рус. «стихия»).

¹² Об этом будет сказано ниже, в главе о космогонии.

она есть именно вода. Она выступает природой в плане исходящих от нее действий (например, холод и тяжесть), но формой в аспекте того, что она конституирует вид (*нау'*) воды. В сложных же телах природа является как бы частью формы, а форма не исчерпывается ею. Так, например, человечность включает в себя и силы природы, и силы растительной души, и силы животной души, и разум.

В теле растительная, животная и человеческая души представляют второй (наряду с «природой») вид могущих наличествовать в нем сил – тех, что действует разнообразно и посредством орудий. К третьему виду принадлежат души небесных сфер, действующие единообразно и без помощи каких-либо орудий. И все эти три вида сил выступают формами в отношении естественных тел.

Наряду с формами в теле наличествуют и акциденции (*а'рад*). Различие между первыми и вторыми состоит в том, что сначала формой и материей конституируется данный вид сущих, а после полной реализации тела как представителя данного вида (например, человек как разумное животное) в нем появляются акциденции – внутренние, перманентно присущие (*лязим*) или же привходящие извне. При этом одни акциденции следуют за материей, как в случае с чернотой эфиопа, другие – за формой, подобно пронизательности, которая сопутствует именно душе.

Отстаивая гилеморфизм, фалясифа, особенно Ибн-Сина, подробно останавливаются на критике античных и мусульманских (каламских) концепций об атомистическом строении материи / тела¹³.

Сопутствующие физических тел:

а) движение и покой

Вещи, которые сопутствуют всем природным телам, – это прежде всего движение и покой, место / пространство, время, конечность и бесконечность.

Подобно Аристотелю, фалясифа понимают движение (*харака*) не просто как перемещение в пространстве, а в смысле любого изменения. Вещь, которая потенциально (*би-ль-кувва*) может стать другой вещью (например, тело, которое может почернеть, потенциально является черным), таковой становится в действительности, актуально (*би-ль-фи'ль*) либо сразу, либо постепенно. Во втором случае, т. е. когда изменение допускает уменьшение и увеличение, такое изменение

¹³ Ибн-Сина. Книга знания (фрагменты). С. 237–241; Бахманийар. Ат-Тахсил. С. 359–360.

называется движением. Если же изменение происходит сразу, как в случае с превращением воды в воздух, то это изменение касается самой субстанции (*джаухар*), и оно именуется «возникновением» (*кауи*) или «уничтожением» (*фасад*).

Значит, движение (постепенное изменение) возможно лишь в отношении акциденции, с ее девятью разрядами, категориями. Но подлинным, самостоятельным образом (а не вслед за чем-то другим) оно происходит только в отношении четырех, а именно количество, качество, «где» и положение.

Движение в аспекте количества – это рост и убыль.

Что касается качества, то движение происходит в тех из них, которые допускают увеличение и уменьшение, как в случае с чернением и белением. Движение в качестве называется «превращением» (*истихаля*).

Движение в «где», т. е. по отношению к месту, – это и есть движение в понимании широкой публики. Такое движение именуется «перемещением» (*накля*).

Примером движения в отношении «положения» служит движение сферического тела вокруг себя. Поэтому Вселенная не перемещается, но вращается, изменяя свое положение, т. е. отношение своих частей к месту. Но в фальсафе / аристотелизме «место» (*макан*) понимается как граница между объемлющим телом и телом объемлемым. А вне Вселенной нет ни пустого, ни заполненного пространства. Поэтому у нее не может быть никакого места, значит – и никакого перемещения.

Помимо указанного деления разновидностей движения, оно подразделяется также на акцидентальное (*'арадиййа*), принудительное (*касриййа*) и естественное, или природное (*таби 'иййа*). Акцидентальное движение заключается в том, что данное тело, находящееся в другом теле (например, одежда в сундуке), движется вслед за этим телом. Принудительным образом движется тело с его собственного, присущего ему места, под воздействием внешнего фактора, как в случае с движением камня, брошенного вверх. Если же такое движение исходит от самого тела (как при движении камня вниз, а огня – вверх; или при естественном охлаждении воды, принудительно нагретой), то таковое – естественное, т. е. сообразно свойственной данному телу силе, «природе» (*таби 'а*).

В том случае, когда такое природное движение не волеизъявительно, например – движение камня вниз, то эта сила / способность

есть природа (*таб'*) в собственном смысле слова. Если же тело движется в разные направления, как в случае с растениями, то означенная естественная сила называется растительной душой; а коли такое его движение является еще и волеизъявительной, то это – животная душа. При однообразном волеизъявительном движении (как в случае с движением небосводов) таковая называется космической душой.

Движение в пространстве может быть или 1) круговым (*да'ириййа, мустадира*), как движение небесных сфер, или 2) прямолинейным (*мустакима*), как движение четырех первоэлементов, или 3) сочетанием прямолинейного движения с круговым. В свою очередь, прямолинейное движение бывает или от центра мира к его периферии (например, движение огня), и таковое называется легкостью (*хиффа*), или наоборот (например, движение земли), и тогда она называется тяжестью (*сикаль*).

Покой (*сукун*) есть отсутствие (*'адам*) движения у вещи, которой свойственно двигаться¹⁴.

б) место

Фалясифа фактически говорят не о пространстве, а о «месте» (греч. *topos*, араб. *макан*). Отвергая представления о месте как о форме тела, или его материи, или протяженности между его крайними границами, перипатетики ислама, вслед за Аристотелем, определяют место как границу внешнего тела, которое его объемлет. Например, для воды в кувшине местом служит внутренняя поверхность этого кувшина. Что же касается четырех стихий / элементов, их «естественных» мест, то местом огня служит внутренняя поверхность сферы Луны, местом воздуха – внутренняя поверхность сферы огня, местом воды – внутренняя поверхность сферы воздуха, местом земли – внутренняя поверхность сферы воды.

Если же за пределами данного тела нет другого тела, его объемлющего, то у этого тела нет места, и оно нигде не находится. Таково тело Вселенной / космоса как целого.

Естественное (*таби'и*) место тела – это такое место, что если части этого тела окажутся в иных местах и если им дать действовать сообразно их природе, то те непременно устремятся к означенному месту. В своем естественном месте тело имеет также присущую ему

¹⁴ *Ибн-Сина. Книга знания. С. 186–188; Бахманийар. Ат-Тахсил. С. 267–274.*

естественную фигуру (*шакль*)¹⁵. Для простых элементов / стихий такой фигурой выступает округлость.

Между телами не существует никакой пустоты (*халя* '). Стало быть, весь мир является единым телом¹⁶.

в) время

Вслед за Аристотелем перипатетики ислама определяют время (*заман*) как меру / число (*'адад*) движения, а точнее – меру кругового и равномерного движения небесной сферы. И подобно этому движению время не имеет начала, но бесконечно в прошлом. Вместе с тем, подчеркивают перипатетики ислама, время создано (*ибда* ') Богом.

Время характеризует соотношение между собой вещей, которые изменчивы, подвержены возникновению и гибели. Вещь, имеющая начало во времени, – возникшая (*хадис*)¹⁷, а не имеющая такого – извечная (*кадим*, *азали*; существ. – *кыдам*, *азаль*). Бесконечность в отношении будущего времени обозначается термином *абад*.

Если *заман* / время выражает соотношение преходящих вещей друг с другом, то *дахр* / «вечность» (ср. лат. *aevum*) – соотношение постоянных вещей (в частности, космические разумы и небесные сферы) с преходящими, а *сармад* / сверхвечность (ср. лат. *aeternitas*) – соотношение постоянных вещей между собой¹⁸.

Отметим, что *дахр* и *сармад* часто употребляются как синонимы. Но в смысле вечного / вековечного обычно употребляется прилагательное от второго термина – *сармади*, но не от первого – *дахри*, поскольку за последним закрепилась значение «безбожный» (так звали тех, кто отрицал Творца мира).

г) конечность и бесконечность

Подобно Аристотелю, фаласифа считают, что не может существовать бесконечное (*ля нихайа*) чувственно воспринимаемое тело и что действие любой телесной силы конечно (*мутанахи*). Из последнего тезиса следует, в частности, что сила, которая движет небесную сферу, не может быть телом или находиться в теле. Бестелесны поэтому космические разумы, которые являются внешними / трансцендентными двигателями небесных сфер. И бестелесность / имматериальность подобает стоящему за этими двигателями Первоначалу / Богу.

¹⁵ Фигуру не следует путать с формой: первая является акциденцией, вторая – субстанцией.

¹⁶ *Ибн-Сина*. Книга знания. С. 189–196; *Бахманйар*. Ат-Тахсил. С. 245–253.

¹⁷ Некоторые уточнения касательно термина *хадис* см. в § 4.1.

¹⁸ *Ибн-Сина*. Спасение. С. 225–233; *Бахманйар*. Ат-Тахсил. С. 286–292.

Фаласифа также отрицают возможность сосуществования бесконечного числа вещей, занимающих место в пространстве или упорядоченных по природе, на манер натуральных чисел. Бесконечность имеет место лишь потенциально, как в случае с безграничным делением тела или бесконечным временем.

Правда, мусульманские перипатетики учат об актуальной бесконечности двух особых множеств – ангелов и душ умерших, ибо и то, и другое не упорядочено по природе. Человеческие души предшествуют одна другой лишь в аспекте времени своего возникновения¹⁹.

1.3. Онтология

Как уже было сказано, первый раздел метафизики изучает прежде всего модусы, которые сопутствуют сущему (*аль-мауджуд*) как таковому, а не постольку, поскольку оно является количеством или движущимся: субстанциальность и акцидентальность, единство и множественность, необходимость и возможность.

Субстанциональное и акциденциальное

Самое фундаментальное из делений / модусов сущего связано с дуальностью субстанции-акциденции, о которой уже говорилось выше, в параграфе о логике.

Вслед за Ибн-Синой в фалсафе обычно выделяют пять разновидностей субстанции: тело; материю и форму, из которых оно состоит; душу и разум. Сама материя не находится в некоем субстрате, и форма наличествует в ней не как в субстрате, ибо только благодаря форме та актуально существует. Душа и материя, хотя и соотносятся с телом, но их бытие не обусловлено им, поскольку они продолжают существовать и после его гибели. В отличие от Аристотеля, фаласифа обычно воздерживаются от приложения эпитета «субстанция» (греч. *ousia*) к Первоначалу / Богу.

Роды и виды субстанции также являются субстанциями. Но если Аристотель единичные вещи называет первыми (араб. *уля*) субстанциями, а роды и виды – вторыми (*санийа*) субстанциями, то Ибн-Сина прилагает последнее наименование к видам, нарекая роды третьими (*салиса*) субстанциями²⁰.

Причина и причиненное

Когда одна вещь обуславливает бытие другой, то первая называется причиной (*'илля*), а вторая – причиненной (*ма'люль*), следствием.

¹⁹ Ибн-Сина. Спасение. С. 244–257; Бахманйар. Ат-Тахсил. С. 364–369.

²⁰ Ибн-Сина. Спасение. С. 235–236; Бахманйар. Ат-Тахсил. С. 200–209.

Причины-вещи бывают либо внутренними по отношению к ней, составляя ее части: в качестве таковых выступают материя (например, глина для дома) и форма. Внешних причин также две: цель (*гайя*; в отношении дома – это кров) и действитель (фа'иль; строитель). Целевая (*га'иййа*) причина служит причиной всех причин. Так, если бы конечная форма как цель не была бы в уме строителя, тот не стал бы воздвигать дом, не осуществилась бы форма дома, и глина не сделалась бы элементом дома.

По Ибн-Сине, подлинные причины бытия вещи непременно существуют с ней. Это простолюдины думают, будто причина нужна для того, чтобы вещь стала, после того как ее не было, и будто по обретении бытия вещь больше не нуждается в своей причине, являясь уже самодостаточной. Их вводит в заблуждение аналогия, когда, например, дом остается после строителя, сын – после отца. На самом же деле строитель или отец служат не подлинными, сущностными причинами. Строитель является лишь причиной движения, приведшей к собиранию частей, из которых складывается дом. Но причиной конструкции дома выступает собранность этих частей. Причиной собранности – природа частей и их стабильность. Причиной тому – внешняя причина, наделившая их этими природами. Аналогичным образом отец является лишь причиной движения семенной жидкости, и это движение служит причиной пребывания семенной жидкости в матке. Формирование живого существа из семени и сохранение его как такового имеет иную причину – причину, дарующую форму.

Настоящие, сущностные причины наличествуют вместе со своими следствиями, выполняя каузальную связь, пока эти следствия существуют. Что же касается причин, которые предшествуют следствию, то они могут быть только акцидентальными, вспомогательными и подготовительными.

Ибн-Сина подчеркивает также, что действующая причина, коли окажется полной, тут же вызывает к бытию причиненное. С этим, как увидим в главе о космогонии, связано фальсафское учение об извечности Божьего творения мира²¹.

Единое и множественное

Единое (*вахид*) – это нечто единичное (*джуз'и*), которое либо по своей природе не включает в себе никакого множества (в частности, точка, Бог), либо едино в одном аспекте, но множественно (*касир*)

²¹ Книга знания (фрагменты). С. 261–265, 274–278; Исцеление: Теология. С. 264–265.

в другом (например, ложе, изготовленное из досок и ткани; линия, состоящая из точек).

Таково подлинное (*би-ль-хакыка*) единое. «Метафорическое» (*маджаз*) же единство имеет место, когда многие вещи объединяются под одним из пяти типов универсалий (*кулли*). Примером тому служит единство человека и лошади как принадлежащих к роду «животное».

Единству (*вахда*) противостоит множество (*касра*), разряды которой соответствуют разрядам единства. К сопутствующим (*лявахик*) множественности относятся инаковость (*гайриййа*), противолежание (*такабуль*) и другие. В свою очередь противолежание бывает четырех типов:

1) противолежание между утверждением и отрицанием (*такабуль аль-исбат ва-н-нафи*, *такабуль аль-иджаб ва-с-сальб*), например: человек и не-человек, белизна и не-белизна;

2) противолежание как соотнесение (*такабуль аль-мудаф / идафа*), например: приятели друг с другом или отец с сыном;

3) противолежание между обладанием и лишением (*такабуль аль-маляка / кыййа ва-ль-‘адам*), например: между движением и покоем;

4) противолежание как противоположность (противоположение; *такабуль ат-тададд*), например: тепло и холод²².

Первый тип противолежания называют также «противоречием / контрадикторностью» (*танакуд*, каждая из двух членов – *накыд*). Противоречащие / контрадикторные термины исключают друг друга таким образом, что в одно и то же время и в одном и том же отношении вещь не может обладать ими обоими и не может быть свободной от них обоих. А при противоположении / контрарности противоположные / контрарные (ед. ч. *дыдд*) термины не могут одновременно присутствовать в данной вещи, но могут оба отсутствовать в ней.

Предшествующее и последующее

Предшествование / первенство (*такаддум*, *каблиййа*) и следование (*та’аххур*, *ба’диййа*) бывает либо 1) по времени (*би-з-заман*; например, Моисей по отношению к Иисусу); либо 2) по порядку (*би-ль-мартаба*), т. е. ближе к условно взятому началу (как ряды в театре по отношению друг к другу, если смотреть от сцены); либо 3) по природе (*би-т-таб’*), т. е. по сущности, когда при устранении предыдущей устраняется и последующая (единица первее двойки); либо 4) по достоинству (*би-ш-шараф*; учитель первее ученика); либо 5) по самости (*би-з-*

²² Книга знания (фрагменты). С. 255–259; ат-Тахсил. С. 242–244.

зат), или по причинности (*би-ль-‘илля*), когда обе вещи вместе существуют и вместе устраняются, но бытие одной исходит от другой (наподобие первенства движущей руки по отношению к движимому ключу).

Последние два типа не подразумевают предшествования по времени. И, как будет сказано ниже (в главе о космогонии) именно в таком смысле Бог предшествует миру²³.

Потенциальное и актуальное

Если вещь уже реально наличествует, то о ней говорят как об «актуальной», сущей «в действительности» (*би-ль-фи‘ль*). А коли она может быть, но еще не существует, то таковую называют «потенциальной», сущей «в потенции / возможности» (*би-ль-кувва*).

Согласно фаласифа, потенция нуждается во вместилище, материи: все, в чем имеется возможность чего-либо иного, служит для того материей. И всякое возникшее (т. е. ставшее сущим, после того как его не было во времени) таково, что у него непременно есть материя, в которой наличествует возможность для его существования. Отсюда следует, что первая материя, из которой образуются тела подлунного мира, сама не может быть возникшей. Она, по учению перипатетиков ислама, извечно создана²⁴.

Возможное и необходимое

Дуальность возможного-необходимого – онтологическая инновация Ибн-Сины. Сущее философ мысленно подразделяет на необходимое (*ваджиб*) и возможное (*мумкин*). Бытийно необходимое (*ваджиб аль-вуджуд*) – это то, что обязательно существует. Другими словами, предположение его несуществования ведет к абсурду. А бытийно возможное таково, что не обязательно ни его существование, ни его несуществование. Иначе говоря, предположение его существования или несуществования не ведет к абсурду.

В свою очередь, бытийно-необходимое может быть или необходимым самим по себе, или необходимым благодаря другому. У последнего необходимость бытия обусловлена наличием другого сущего. К примеру, число «четыре» является необходимым не само по себе, а при полагании наличия дважды двух; горение – необходимым не само по себе, а при полагании контакта огня с воспламеняющимся предметом.

²³ Книга знания (фрагменты). С. 259–261; ат-Тахсил. С. 293–296.

²⁴ Книга знания (фрагменты). С. 267–270; ат-Тахсил. С. 296–305.

Если необходимое-благодаря-другому берется само по себе, то оно будет возможным. А при допущении отсутствия того другого оно окажется бытийно невозможным. Поэтому чисто логически мы можем различить четыре типа сущего: бытийно-необходимое-само-по-себе (или бытийно-самонепотребное); бытийно-необходимое-благодаря-другому, являющееся бытийно-возможным-самим-по-себе; бытийно-возможное-само-по-себе; бытийно-невозможное. Однако по отношению к реально сущему применимы лишь первые две квалификации, ибо, по Ибн-Сине, всякое возможное само по себе, раз оно актуально существует, представляет собой что-то необходимое-благодаря-другому.

Бытийно-необходимое не имеет причины для своего бытия. Иначе его бытие зависело бы от такой причины, и оно само по себе, без иного, не было бы необходимым в своем бытии.

Кроме того, одна и та же вещь не может быть бытийно-необходимой самой по себе и одновременно бытийно-необходимой благодаря другому. Ведь если исключить это иное или абстрагироваться от него, то ее бытие либо остается прежним, и тогда необходимость ее бытия не обусловлена другим, либо не остается таковым — но тогда необходимость ее бытия не обусловлена ей самой²⁵.

В рамках рассуждения о модусах бытия Ибн-Сина подробно останавливается на обосновании единства бытийно-самонепотребного (сокращенно: бытийно-необходимое, непотребное), дабы потом, в разделе о первоначале сущих, утверждать непотребное в качестве такого первоначала, т. е. Бога.

Единство бытийно-непотребного

Единство непотребного обосновывается Ибн-Синою как во внешнем аспекте, т. е. в смысле отсутствия иных непотребных, так и в аспекте внутреннем, в плане его простоты, несоставности. Составность же бывает или из физических частей, или из частей ментальных. В свою очередь, ментальная композиция обычно подразделяется на пять типов: из материи и формы, из рода и вида, из сущности и существования, из субстанции и акциденций, из самости и атрибутов.

Абсолютная простота (*basama*) непотребного следует из его непричиненности. Ведь сущность (*zat*) целого отличается от сущности его составных частей. Поэтому любое целое существует благодаря своим частям, а не благодаря самому себе, ибо оно отличное от своих

²⁵ Книга знания (фрагменты). С. 271–272; Исцеление: Теология. С. 35–38.

частей. Следовательно, необходимое должно быть совершенно простым, несоставным.

Как доказывает далее Ибн-Сина, свойство «бытийно-необходимое» не может принадлежать двум или более существам: любое общее свойство (например, «человечность»), дабы оно присутствовало в соответствующем множестве, нуждается в некоей причине (для нашего примера – в материальном носителе). А для своего бытия необходимое не имеет причины. Кроме того, если есть два необходимых, то они, будучи сходны в одном аспекте – необходимом бытии, непременно различны в другом. Следовательно, одно из них или оба – составное, что противоречит чистой простоте необходимого.

Необходимое не только не имеет «равного» (*надд*, *куф*'), «подобного» (*мисль*), «соучастника» (*шарик*), ему нет и «противоположного» (*дыдд*). В широком смысле (*джумхур*), как замечает Ибн-Сина, «противоположное» понимается как равносильное-препятствующее. Однако все, кроме необходимого, – причиненное, а причиненное не может равняться непричиненному. Поэтому у необходимого не может быть такого противоположного.

В собственном, техническом смысле (*хасса*), т. е. в философском / аристотелевском понимании, «противоположное» сказывается о вещах, участвующих в общем субстрате. Необходимое же не зависит от чего-либо, в том числе от субстрата. Оно свободно от всякой материи и всяких материальных связей, а также от уничтожения (*фасад*), т. е. от всего того, что непременно свойственно вещам, находящимся друг к другу в отношении противоположности.

Необходимое свободно от количественной композиции, которая присуща физическим телам, составленным, согласно многим мутакаллинам и вообще атомистам, из неделимых частиц (атомов, единичных субстанций), а фалясифа, как и все аристотелики, признают их бесконечную количественную делимость, но потенциальную, а не актуальную. Необходимое, как говорит Ибн-Сина, не может иметь не только части, которые могут существовать порознь (как в случае глины и кирпича по отношению к дому), но и части, которые наличествуют исключительно в составе целого (как, например, органы человеческого тела).

В необходимом нет какой-либо композиции, сходной со сложением тел (согласно учению фалясифа) из материи и формы. Его простота предполагает, что Он не есть ни тело, ни материя тела, ни форма тела.

Его наименование «бытийно-необходимое» не подразумевает составленность из двух понятий – «бытие» и «необходимость», ибо разум сразу постигает его как необходимое бытие. Обычно определение (*хадд*) вещи слагается из род-видового различия: в определении «человека» как «разумное животное» соединяются понятие «животное», указывающее на общий род, и понятие «разумное», выделяющее людей как вид внутри рода. В необходимом нет никакого составления, следовательно, для него нет рода и видового различия, а с ними и определения.

У необходимого нет сущности (*махиййа*), отличной от его существования (*вуджуд*, *инниййа*). В самом деле, если у вещи сущность отличается от существования, то существование акцидентально для нее. Тогда должна быть какая-то причина наличия в ней сего акцидентального, и этой причиной служит либо сама вещь, коей принадлежит данная акциденция, либо какая-то другая вещь.

Но нелепо, чтобы у необходимого именно сущность выступала причиной своего существования. Иначе сама сущность имела бы существование, прежде всего существования, и тогда она не нуждалась бы в последующем существовании и, более того, тот же самый вопрос ставился бы уже по отношению к тому первому существованию, также акцидентальному в ней. А если сама сущность прежде не имела бытия, она не могла служить причиной чего бы то ни было. Ибо несущее не может являться причиной, а все, что вообще не является причиной, то и подавно не является причиной для существования.

У необходимого есть атрибуты, но они не порождают в нем никакой множественности²⁶.

Необходимое не только не состоит из субстанций и акциденций, но и не является ни субстанцией, ни акциденцией. Оно не может быть акциденцией потому, что для своего бытия таковая по самому своему определению нуждается в чем-то ином, в субстрате (*мауду*²⁷). А «субстанция» (*джаухар*) есть «то, что, если оно существует, то не существует в субстрате». При строгом следовании данному определению необходимое не будет субстанцией – ведь сущность (*махиййа*) субстанции как субстанции возможна, может существовать, но может и не существовать. В необходимом же сущность совпадает с существованием. Лишь поскольку необходимое – сущее вне субстрата,

²⁶ Об этом подробно будет сказано в § 3.4.

к нему можно прилагать наименование «субстанция». Но в целом, как учит Ибн-Сина, следует избегать этого наименования.

«Единство» может означать и то, что вещь совершенна в своем бытии, т. е. обладает всем, к чему она может стремиться, все, что она может ожидать. Именно таким единством, которое называется «перфекционистским» (*вахда тамамиййа*), обладает необходимое.

Наконец, «единство» необходимого заключается в том, что от него (без опосредствующих) не может происходить множество, а только одно-единственное, или, как формулируют этот принцип фалясифа, «от единого исходит только единое»²⁷.

²⁷ Книга знания (фрагменты). С. 272–273, 278–283; Исцеление: Теология. С. 35–47, 343–354; Указания и наставления. С. 328–329. Подробнее о принципе «от единого исходит только единое» речь пойдет в § 4.2.

2. БЫТИЕ БОГА

Если в каламе главным обоснованием бытия Бога выступает аргумент «от возникновения» (*далиль аль-худус*)²⁸, то в фальсафе основными стали два разработанных Ибн-Синой доказательства от понятий «возможное»-«необходимое» и от конечности причинного ряда. Традиционный для аристотелизма довод «от движения» отстаивал Ибн-Рушд, полагавший его единственно надежным и достоверным. Вместе с тем в деле просвещения широкой публики наиболее подходящими он считал коранические методы, подвергая критике каламскую аргументацию²⁹.

2.1. О коранических обоснованиях

В трактате «О методах обоснования принципов вероучения» обсуждение вопроса о путях к установлению бытия Творца (*ас-Сани'*) Ибн-Рушд начинает с критики трех самых распространенных среди современных ему мусульман подходов к богопознанию: хашвитов, ашаритов и суфиев. По хашвитам-традиционалистам³⁰, познание бытия Бога утверждается не рациональным путем, посредством разума, а через веру в предание (*сам'*, т. е. священные тексты Закона – Корана и Сунны), принятие посредством них факта Его бытия. В противоположность им ашариты полагают, что удостовериться в бытии Бога можно лишь через разум. Суфии же ориентируются исключительно на мистическое озарение: знание о Боге и прочих сущих вселяется в душу при ее отрешенности от страстей и сосредоточении мысли на исскомом.

²⁸ О нем будет сказано ниже, в связи с его критикой Ибн-Рушдом (§ 2.2).

²⁹ По-видимому, аль-Фараби склонялся к мнению о недоказуемости бытия Бога, и в «Совершенном граде» он вводит понятие о Боге / Первом словно как о постулате. У аль-Кинди бытие Бога обосновывается как телеологическими (от целесообразности) и космологическими аргументами (от возникновения), так и оригинальным метафизическим аргументом «от единства», по которому сочетание единства и множественности в любой вещи мира свидетельствует о первопричине такого единства – Истинноедином (*аль-вахид аль-хакк*). О первых типах доводов см. его трактаты «Об определениях» (с. 79–80), «О ближней причине» (с. 81–82) и «О единстве Бога» (с. 83–84); о метафизическом – трактат «О первой философии» (с. 55–58).

³⁰ К ним относятся прежде всего ханбалиты и вообще «приверженцы хадисов» (*ахль / асхаб аль-хадис*).

Критикуя хашвитов, Ибн-Рушд указывает, что сам Коран призывает к познанию бытия Творца посредством рациональных методов (2:21; 14:10). А касательно суфийского пути познания Бога философ еще добавляет, что даже если и допускать существование такого пути, то он не может быть общим для всех людей. Ашаритам же он замечает, что разработанные ими рациональные доказательства бытия Бога исходят из далеко не надежных посылок³¹.

Доказательство «от промысла»

По Ибн-Рушду, при внимательном прочтении Корана обнаруживается, что религиозный метод, посредством которого религия призывает всех людей к признанию бытия Творца, сводится к двум доказательствам: «от промысла» (*далиль аль-‘инайя*), т. е. исходя из попечительства над человеком и создания всех сущих ради него, и «от творения» (*далиль аль-ихтира’*), т. е. на основе познания творения субстанций сущих вещей, например – творение жизни в неорганических предметах или творение чувственных восприятий и разума в одушевленных существах.

Первое доказательство – «от промысла» – зиждется на двух основоположениях: во-первых, в нашем мире все сущие соответствуют бытию человека; во-вторых, такое соответствие непременно исходит со стороны действующателя, который стремится к этому, ибо означенное соответствие не может быть чем-то случайным.

В наличие этого соответствия бытию человека можно убедиться посредством рассмотрения того, как бытию человека соответствует день и ночь, солнце и луна, четыре времени года и само место, в котором человек пребывает, т. е. Земля. Очевидно и соответствие ему многого из животных, растений, неодушевленных предметов. Промысел явствует и в гармонии органов человеческого тела.

Айаты Корана, побуждающие к доказательству бытия Бога, делятся на три разряда: 1) айаты, указывающие только на доказательство от промысла; 2) айаты, указывающие только на доказательство от творения; 3) айаты, сочетающие в себе и то, и другое.

К айатам, содержащим только доказательство от промысла, относятся, например, слова Всевышнего:

«Разве не расстелили Мы землю ложем,
А горы не сделали мы кольями,
[Не] сотворили Мы вас парами,

³¹ Подробнее об этом будет сказано в следующем параграфе.

[Не] сделали сон для вас отдохновением,
Ночь – одеянием,
День – пропитанием,
И семь твердынь (небес) над вами воздвигли,
Светильник зажженный там поместили,
Из туч воду изливающуюся ниспослали,
Дабы вывести ею из земли зерно прорастающее,
И сады густые»
(78:6–16).

В качестве примеров коранических свидетельств данного разряда Ибн-Рушд цитирует также айаты 25:61 и 80:24–32³².

Доказательство «от творения»

Это доказательство относится к созданию всех сущих, как животных и растений, так и небес. И оно зиждется на двух принципах, врожденных у всех людей. Первый из них состоит в том, что все эти сущие сотворены. И такой факт самоочевиден в отношении животных и растений: как сказано в Коране, обращаясь к язычникам, «Те [идолы], к кому вы взываете помимо Бога, // Не в силах сотворить и мухи, // Даже если соберутся они все вместе!» (22:73). Ведь мы наблюдаем неодушевленные предметы, в которых потом появляется жизнь, и отсюда мы однозначно понимаем, что должен быть некто, осуществляющий жизнь и дарующий ее, – Бог. Что же касается небес, то из их непрерывного движения мы знаем, что им велено опекать земные существа, что они поставлены на службу нам, а подчиненное (*мусаххар, ма'мур*) непременно сотворено чем-то иным.

Второй принцип гласит: у всякого сотворенного есть творец. Из этих двух принципов следует, что у сущего есть делатель (*фа'иль*), сотворивший его. И в данном типе доказательства, как отмечает философ, имеется столько разновидностей, сколько есть сотворенных вещей. Следовательно, желающий познать Бога подобающим Ему знанием должен познать субстанции (*джаухар*) вещей, дабы постичь подлинное творение во всех сущих, ибо тот, кто не познал сущность (*хакыка*) вещи, тот не постиг сущность творения. Именно на это указывают коранические слова:

«Неужели не призадумались они
О царствии небес и земли,
Обо всем сущем, что сотворил Бог?!»

³² О методах обоснования принципов вероучения. С. 589–591, 595–599.

(7:185).

Ибн-Рушд цитирует здесь как айаты, свидетельствующие только о творении (6:79; 22:73; 86:5–6; 88:17–20), так и айаты, сочетающие в себе оба доказательства (2:21–22; 3:191; 36:22), отмечая, что большинство айатов о творении содержат также указание и на промысел.

Как пишет далее философ, оба доказательства – от промысла и от творения – адресованы и избранным (*хавасс*), ученым мужам (*‘уляма*), и широкой публике (*джумхур*). Различие же между двумя группами состоит в том, что широкая публика ограничивается постигаемым на основе чувств, тогда как к чувственно познанному из этих вещей – промысла и творения – ученые присоединяют и познанное доказательством. Некоторые ученые даже говорили, что из наблюдений над органами человека и животного наука выявила около тысячи полезных аспектов.

В своем рассмотрении сущих широкая публика походит на того, кто рассматривает изделия, искусство изготовления которых неведомо ему: таковой познает в изделиях лишь тот факт, что они произведены, что у них непременно есть мастер. Ученые же схожи с тем, кто рассматривает изделия, имея определенные знания об искусстве их изготовления и их целесообразности.

Что касается безбожников (*дахриййа*), отрицающих Творца, то они напоминают того, кто воспринимает изделия, но не признает, что таковые представляют собой изделия, поэтому наблюдаемое в них искусство он относит к чистой случайности или к самозарождению!³³

2.2. Критика каламских доводов

Обсуждая разные подходы к познанию бытия Бога, Ибн-Рушд в трактате «О методах обоснования принципов вероучения» останавливается на критике двух ашаритских доказательств: «от возникновения» (*далиль аль-худус*) и «от возможности» (*далиль аль-джаваз*).

Аргумент «от возникновения»

Этот главный у мутакаллимов/ашаритов аргумент в обоснование бытия Бога покоится на доказательстве, что мир – возникший (*хадис*), явился к бытию после небытия, а таковой непременно нуждается в Дающем возникновение, Явителе (*мухдис*). Возникновение же мира зиждется на утверждении, что все тела состоят из атомов (ед. ч. *аль-джуз’ аллязи ля йатаджазза*), или «единичных субстанций»

³³ О методах обоснования принципов вероучения. С. 597–601.

(ед. ч. *джаухар фард*), и что атом – возникший, а вслед за ним – и сами тела.

По мнению Ибн-Рушда, метод, посредством которого ашариты обосновывают возникновение атомов, слишком труден, недоступен многим из хорошо владеющих искусством диалектики, не говоря уже о широкой публике. Более того, он и не доказательный / аподиктический (*бурхани*), не ведет к достоверному знанию о бытии Творца. Ибо даже при допущении возникновения/явленности мира отсюда еще не следует, что у него непременно есть делатель-явитель (*фа'иль-мухдис*).

Ведь самого явителя / дарителя возникновения невозможно считать ни извечным, ни возникшим. Таковой не может быть возникшим, так как возникшее / явившееся нуждается в другом явителе, а тот – в третьем, и так до бесконечности, что абсурдно. Он не может быть и извечным, поскольку необходимо, чтобы его деятельность по созданию вещей была извечной, а значит, и создание – вечным. Кроме того, если действитель таков, что он действует в одно время, но не действует в другое, то должна быть причина, которая делала бы одно из двух состояний более предпочтительным в сравнении со вторым, и в отношении этой причины возник бы тот же вопрос о причине, далее – о причине причины, и так до бесконечности.

Что же касается тезиса о возникновении мира, то ашариты доказывают двумя методами. Первый, самый распространенный среди них, покоится на трех посылах: 1) субстанции не отделимы от акциденций, т. е. не бывают свободными хотя бы от одной из них; 2) акциденции – возникшие; 3) не отделимое от возникшего – есть само возникшее.

Обратившись к первой посылке, Ибн-Рушд указывает, что при понимании субстанций в смысле физических тел эта посылка верна. Но если под субстанциями понимать атомы, то возникают трудно преодолеваемые сомнения. Ибо само существование неделимой субстанции (атомов) неочевидно, и относительно него имеются резко противоречащие друг другу утверждения, «истину меж коими искусство калама не способно установить».

Сомнение вызывает и вторая посылка, по которой все акциденции – возникшие, ибо если мы видим, что некоторые тела или некоторые акциденции действительно возникшие, то нельзя это распространить на всех, в частности, на небесные тела.

Поэтому изучение последних должно вестись в плане их движения, и именно данный путь ведет к подлинно достоверному познанию

бытия Бога. Таков, по Ибн-Рушду, путь избранных (*хавасс*), которым Бог отметил Авраама в известном кораническом пассаже³⁴:

«Вот как Мы показали Аврааму
Царствие небес и земли,
Дабы уверовал он [в Нас]...»
(6:75–79).

Относительно третьей посылки («Не отлучаемое от возникшего – возникшее») Ибн-Рушд замечает, что ее можно понять двояким образом: или в смысле неотлучаемости от возникшего как рода, а не как индивида; или же в смысле неотлучаемости от частного, конкретного – например, от этой вот черноты.

В случае второго понимания посылка верна (т. е. если вещь неотлучна от конкретно указываемой акциденции и если эта акциденция – возникшая, то непременно следует, что ее субстрат – возникший, иначе он порой бывал бы свободным от этой акциденции). Но если придерживаться первого, собственно ашаритского понимания, то в таком случае отсюда еще необязательно следует возникновение вместилища: ведь можно представить вместилище (например, тело), в котором чередуется бесконечное число акциденций, притом как противоположные друг другу, так и нет: например, бесконечное число движений.

Далее Ибн-Рушд указывает, что некоторые поздние мутакаллимы, чувствуя слабость этой посылки, пытались усилить ее утверждением, будто в одном и том же вместилище невозможно чередование бесконечного числа акциденций, невозможно существование вещи, которой предшествовало бы существование бесконечного числа вещей. Но этот тезис, по возражению философа, верен не во всех отношениях. В самом деле, вещи, которые существуют или возникают одна за другой, бывают двух типов: располагаясь либо по кругу, либо прямолинейно. Вещи первого типа должны быть бесконечными, раз-

³⁴ В айатах повествуется, как Авраам, наблюдая за появлением и исчезновением светил на небосклоне, осознал, что таковые не могут быть божествами. Этот довод, именуемый «Авраамовым методом» (*тарикат аль-Халиль*; *аль-Халиль* – прозвище Авраама, в мусульманской традиции закрепленное за ним вслед за айатом 4:125), мутакаллимы рассматривают как разновидность доказательства «от возникновения», в смысле возникновения (*худус*) светил, истолковывая их появление и исчезновение. Ибн-Рушд же интерпретирует данный эпизод соответственно традиционному для аристотелизма доказательству бытия Бога – «от движения».

ве что возникнет нечто привходящее, которое положит им конец. Например, если есть восход, то до него был закат, а если был закат, то был восход, так что восход следует за восходом. Или: если есть облако, то прежде был поднявшийся из земли пар, а если был такой пар, то земля до этого увлажнилась, а если земля увлажнилась, то раньше был дождь, а если был дождь, то до него было облако, так что облако следует за облаком.

Примером прямолинейной цепочки вещей / явлений служит возникновение человека из другого человека, а того – из третьего. В случае сущностного (*би-з-зат*) возникновения невозможно, чтобы дело так продолжалось до бесконечности, ибо, если не будет первой причины, то не будет и последней, ближайшей. Но коли оно акцидентально, когда, допустим, человек реально возникает благодаря иному действителю, нежели человек-отец, даровавший ему форму, т. е. когда отец выступает своего рода инструментом по отношению к подлинному создателю, то не невозможно, чтобы такой создатель действовал бесконечным действием, творя посредством сменяющихся инструментов бесконечное число индивидов.

Итак, воображаемое ашаритами на сей счет доказательство и не представляет собой теоретически истинное доказательство, и не относится к числу подобающих для широкой публики рассуждений, т. е. простых доказательств, которые Бог предписал всем как средства веры в Него³⁵.

Аргумент «от возможности»

Как указывает Ибн-Рушд, этот метод обоснования возникновения мира разработал ашарит аль-Джувайни (ум. 1085). Он зиждется на следующих двух посылах.

Во-первых, мир, со всеми вещами в нем, может (*джа'из*) обладать иными, нежели имеющимися у него характеристиками. Возможно, например, чтобы он был больше или меньше, чем он есть сейчас; с другим очертанием (*шакль*), чем у него есть; с другим количеством тел, нежели у него наличествует; или чтобы движение любого движущегося имело иное направление, нежели настоящее (камень мог бы двигаться вверх, огонь – вниз, восточное движение было бы западным, а западное – восточным).

Во-вторых, возможное (*джа'из*) – возникшее/явленное, а значит, у него есть дающий возникновение, явитель (*мухдис*), т. е. делатель

³⁵ О методах обоснования принципов вероучения. С. 590–593.

(фа'иль), который определил его как более подходящий для одной из двух возможностей, нежели для другой.

Первая посылка, по возражению Ибн-Рушда, неверна, ибо она отрицает мудрость (*хикма*) Творца. Какая же мудрость в строении человека, если все его действия могут быть исполнены любым его органом или даже без одного, так что зрение могло бы осуществиться ухом на манер глаза, обоняние – глазом на манер носа?!

Что касается второй посылки, то она не самоочевидна. Ведь в отношении нее разошлись мнения ученых мужей. Так, Платон допускал, чтобы возможная вещь была извечной, а Аристотель – нет. Это очень трудный вопрос, истина в коем открыта лишь людям доказательного/аподиктического (*бурхани*) метода – ученым, которых Бог отметил знанием Своим, в Коране (3:18) рядопологая их свидетельства Своему свидетельству и свидетельству ангелов.

Подытоживая анализ каламских / ашаритских аргументов, Ибн-Рушд еще раз подчеркивает, что с его точки зрения эти аргументы не удовлетворительны как в плане теоретической достоверности, так и в религиозно-практическом аспекте, т. е. пригодности для убеждения широкой публики. Этот факт становится еще очевиднее, если сравнить означенные аргументы с кораническими методами обоснования бытия Творца. Ведь при внимательном рассмотрении этих методов обнаруживается, что в большинстве своем они сочетают в себе два свойства: во-первых, достоверность; во-вторых, простоту, т. е. содержат небольшое количество посылок, так что их заключения предстают близкими к первичным, очевидным / аксиоматическим посылкам³⁶.

2.3. Доказательство от понятий «возможное»-«необходимое»

Авиценновская теология далеко отходит от аристотелевской традиции обоснования бытия Бога, полагая неподобающим заключать о Всевышнем на базе того, что Он дарует миру движение. Поскольку Бог выступает причиной бытия, отсюда следует, что доказательство Его существования является задачей не физики, изучающей природные тела в их движении и изменении, а метафизики, которая исследует бытие как бытие, его высшие, неизменные принципы³⁷.

В рамках такой ориентации философ выдвинул аргумент, который базируется на введенных им понятиях «бытийно-возможное»

³⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 594–595.

³⁷ Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книга Лямбда). С. 23.

и «бытийно-необходимое» (или сокращенно – «возможное/контингентное» и «необходимое»)³⁸ и который порой называют также аргументом «от контингентного».

Цепь возможных непременно приведет к Необходимому

По Ибн-Сине, существование Бога / Необходимого следует из того, что бытие возможной вещи обусловлено другой, а цепь возможных вещей, каждая из которых выступает причиной бытия предыдущей, должна остановиться на некоторой необходимой вещи, а не простираться до бесконечности.

Ведь если в совокупности этих вещей нет необходимого, то она – будучи конечной или бесконечной – должна быть либо необходимой, либо возможной. В первом случае необходимое окажется конституированным (*мутакаввим*) из возможных, что абсурдно. А коли совокупность возможна, то она, как всякое возможное, нуждается в некотором начале / причине, которое наделяет ее существованием.

Самое это начало будет либо вне означенной совокупности, либо внутри нее. Если внутри, то либо таковое является необходимым, либо возможным. В первом случае это противоречит вышеприведенному нашему предположению (ибо в совокупности собраны именно возможные). А коли таковое должно быть возможным, то оно – как причина всей совокупности – окажется причиной и своего собственного существования, что также противоречит нашему предположению (ведь каждая вещь, которой для своего существования достаточно ее самой, необходима). Стало быть, указанное начало пребывает вне совокупности.

Поскольку в данной совокупности собраны все возможные причины, это начало не может быть возможным, но только необходимым. Следовательно, невозможно, чтобы ряд возможных причин образовал бесконечную линейную регрессию.

С другой стороны, продолжает Ибн-Сина, такой ряд возможных причин не может также составить конечную круговую регрессию: когда, к примеру, А выступает причиной для Б, Б – для В, а В – для А. Ибо к круговой регрессии применимо то же рассуждение, каковое было приведено выше по отношению к линейной.

Более того, невозможность такой регрессии можно обосновать и особым, специфичным для нее способом. Если взять круговую серию АВВ, то А будет отдаленной причиной для В, а В – непосред-

³⁸ Об этих авиценновских делениях бытия было сказано во Введении.

венной причиной для А. Выходит, А является отдаленной причиной для самого себя, что абсурдно. По тому же соображению А окажется и отдаленным следствием самого себя, что также абсурдно.

И еще один довод: А будет зависимо в своем существовании от некоего В, чье существование последующее по отношению к нему. Но если существование одной вещи зависит от существования другой, которая сущностно последующая по отношению к первой, то первая не может существовать³⁹.

«Доказательство праведных»

После обоснования бытия Необходимого и обсуждения его свойств в книге «Указания и наставления» Ибн-Сина пишет: «Поразмысли над тем, как мы при доказательстве Первого, Его единства и отрицающих атрибутов не нуждались в размышлении над чем-либо, кроме самого бытия (*вуджуд*), не нуждались в рассмотрении Его созданий и деяний, хотя и это дает доказательство Первого. Но наш метод более солиден и возвышен, т. е. если рассматривать бытие как бытие, то таковое свидетельствует о Нем, потом Он свидетельствует обо всем, что после Него пребывает в бытии»^{*40}.

В разъяснении комментатор ат-Тусы (ум. 1274) указывает, что «дедуктивное» доказательство, основанное на анализе бытия как такового, Ибн-Сина здесь противопоставляет «индуктивному» методу мутакаллимов, которые из возникновения / становления тел и акциденций выводят существование Необходимого, а из рассмотрения свойств творений заключают о Его атрибутах. Равным образом он противопоставляет свое доказательство методу «физиков» (*таби'ийун*), которые из движения как следствия выводят существование причины – неподвижного Перводвигателя⁴¹.

Как отмечает далее Ибн-Сина, в Писании оба подхода четко обозначены. Подход «простолюдинов», которые в творениях видят свидетельства о Боге, обозначен в начале айата: «Мы покажем им знамения Наши // И во Вселенной, и в них самих» (41:53). «Правед-

³⁹ Спасение. С. 546–547, 566–577; Указания и наставления. С. 327–328. В «Спасении» Ибн-Сина предваряет доказательство таким положением: «Нет сомнения, что здесь есть нечто сущее (ля *ша*кка *анна хуна вуджудан*)» (с. 566). Здесь разбирается и такая альтернатива, когда бесконечные члены регрессии не существуют одновременно.

⁴⁰ Указания и наставления. С. 331.

⁴¹ Указания и наставления (арабский). Т. 3. С. 54–55 (комментарий ат-Тусы).

ные» (*сыддыкун*) же не ищут свидетелей о Боге, а берут Бога в свидетели всему, как об этом сказано в продолжении айата: «Разве недостаточно, что Господь – // Всему поистине свидетель?!»

Следует отметить, что в вышеприведенном замечании Ибн-Сины порой усматривают зачатки отдельного, самостоятельного доказательства бытия Бога, сравнимого с онтологическим аргументом, который впоследствии выдвинули Ансельм (ум. 1109) и Декарт (ум. 1560), выводя бытие Бога из самой идеи о Нем как абсолютно совершенном. С этой точки зрения авиценновское рассуждение формулируется так: «Невозможно представить бытие, не представляя какой-то необходимости бытия; следовательно, есть некое необходимое сущее».

2.4. Доказательство от конечности причинного ряда

Вышеприведенный аргумент от контингентного фигурирует в авиценновских сочинениях «Спасение» и «Указания и наставления». В двух других философских «Суммах» мыслителя – «Книге знания» и «Исцелении» излагается иного рода доказательство бытия Бога, основанное на конечности каузальных / причинных регрессий. Впрочем, само рассуждение о конечности всех причин в мире встречается в «Метафизике» Аристотеля (II 2, 994a 1 сл.), но здесь оно непосредственно не связано с обоснованием бытия Бога.

Первое доказательство порой рассматривалось как самостоятельное: таковым (притом единственным доказательством бытия Бога) оно предстает в компендиуме авиценновской философии, данной известным доксографом аш-Шахрастани (ум. 1153)⁴². Но преобладающая впоследствии традиция фактически не различала эти два довода, сочетая их. В этом отношении показательно, что в «Указаниях и наставлениях» аргументация от невозможности бесконечных каузальных регрессий следует за доказательством от возможного-необходимого, словно дополняя его.

Авиценновская версия

Как было сказано выше (во Введении), вслед за Аристотелем перипатетики ислама различают четыре разряда причины: материальную, формальную, действующую и целевую / конечную. Собственно бытием наделяет действующая причина, и к ней прежде всего обращается Ибн-Сина в своем доказательстве Бога как Первопричи-

⁴² аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (арабский). Т. 3. С. 28–29.

ны. При этом положение о конечности каузальных / причинных серий касается именно сущностных причин, ибо таковые непременно сосуществуют вместе со своими следствиями / причиненными. Другие же причины, предшествующие друг другу, не только могут быть бесконечными, но в ряде случаев обязательно должны быть таковыми⁴³.

В «Книге знания» конечность действующих причин обосновывается по той же схеме, что и в приведенном выше доказательстве от возможного и необходимого, однако без использования самих этих понятий. Если все действующие причины собрать в бесконечную регрессию (когда каждый член серии выступает причиной для последующего, но причиненным по отношению к предыдущему), и среди них не окажется непричиненной причины, то все они будут причиненными, а совокупность их должна иметь причину вне себя. Означенная причина не может быть причиненной, иначе она включалась бы в данную совокупность. И поскольку эта причина служит концом, данная серия не может быть бесконечной.

Причинный ряд либо восходит к первопричине (т. е. причине, которая сама непричинена, а таковой должно выступать бытийно-необходимое, ибо только оно непричинено), либо образует круг. Вторая альтернатива отвергается по соображениям, сходным с изложенными выше, в рамках доказательства от возможного и необходимого⁴⁴.

Иное обоснование конечности каузального ряда, данное в «Исцелении», исходит из взгляда на каузальную связь как непременно предполагающую наличие первой причины, обеспечивающей функционирование всех последующих членов цепи причинно-следственных связей. Опорой здесь послужило замечание Аристотеля, по которому «если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины».

По Ибн-Сине, любая каузальная серия такова, что в ней имеются три компонента: первый элемент, среднее звено и последний элемент. Каждый из этих компонентов имеет свою специфическую характеристику (*хассыййа*). Если, например, А является причиной для Б, Б – для В, то А будет причиной и для Б (непосредственно), и для В (опосредованно). Специфика последнего члена В заключается в том, чтобы служить следствием, но ни для чего не причиной; специфика первого

⁴³ О сущностных и акцидентальных причинах говорилось во Введении.

⁴⁴ Книга знания (фрагменты). С. 266–267, 285–286; Исцеление: Теология. С. 264–265.

А – служить причиной всех последующих; специфика среднего звена
Б – служить причиной для последнего и следствием для первого.

Схожее рассмотрение правомерно как при среднем звене из одного элемента, так и из множества. Если это множество конечно, то совокупность элементов между крайними сохраняет свою срединную специфику, словно состоит из одного элемента (т. е. специфику быть и причиной, и следствием); один из крайних элементов сохраняет свою специфику быть только следствием, другой – причиной всех, кроме самого себя.

Если цепь простирается до бесконечности, не имея крайнего / первого, то все части будут одинаково средними. В самом деле, какую бы совокупность мы ни взяли, она выступает и причиной для последнего, и причиненной (следствием), поскольку следствием является каждый из элементов. Совокупность же в своем бытии зависит от своих элементов, а бытие зависящего от причиненного причинено. И как бы ни расширяли взятую совокупность, ее характер остается неизменным, и так до бесконечности. Выходит, все бесконечное множество элементов будет срединным, без крайнего, и это нелепо. Следовательно, не может быть, чтобы существовала совокупность причин, среди которых не было бы не причиненной причины, или перво-причины.

Чисто гипотетически можно допустить бесконечность срединных звеньев при двух крайних. Однако и в этом случае вышеприведенная аргументация приводит к первой причине. Правда, сама гипотеза является некорректной, так как уже наличие двух крайних предполагает конечность заключенного между ними количества.

Означенное доказательство, хотя и применялось к действующей причине, но оно, как отмечает Ибн-Сина, пригодно для обоснования конечности трех других разрядов причин – материальной, формальной и целевой. И все такие каузальные серии восходят к первопричине, которая и есть Бытийно-необходимое. «Если мы говорим: действующее Первоначало или, скорее, абсолютное Первоначало, то оно должно быть единым. А если говорим: материальная Первопричина, формальная Первопричина и т. д., необязательно, чтобы она была единой, как это обязательно в случае Бытийно-необходимого. И ни одна из них не будет абсолютно первопричиной, поскольку Бытийно-необходимое едино, и оно – в разряде действующих начал. Следова-

тельно, единое Бытийно-необходимое есть также начало и причина для тех начал»⁴⁵.

Газалиева критика

Отмеченный выше факт, что последующая традиция часто не различала два означенных доказательства – от контингентного и от каузальных регрессий, виден уже на примере сочинения аль-Газали «Цели философов», которое представляет собой компендиум учения фаласифа, предвещающий критику их положений (преимущественно теологических) в последующем его сочинении «Опровержение философов».

Согласно «Целям философов», все сущие возможны / контингентны, будучи составленными из тел и акциденций. Ибо в своем бытии акциденции зависят от тел, а тела – от своих частей / атомов (по каламскому учению) или от материи и формы (по учению фаласифа). Всякое же возможное нуждается в причине. Причины не могут образовывать ни линейную регрессию, ни круговую, но восходят к бытийно-необходимому⁴⁶.

Если в «Целях философов» фальсафское заключение от возможного к необходимому выступает как главное, а отрицание бесконечности каузальных регрессий – скорее как вспомогательное, то в «Опровержении философов» они меняются ролями. Всякое сущее в мире, говорится в последнем сочинении, либо имеет причину, либо не имеет. Если оно имеет причину, то и эта причина, в свою очередь, либо имеет причину, либо нет. Так обстоит дело и с причиной причины. И эта цепь причин либо уходит в бесконечность, что невозможно, либо завершается крайней причиной, самой в своем бытии не причиненной, каковая и называется Первоначалом. Далее аль-Газали вос-

⁴⁵ Исцеление: Теология. С. 327–342. Здесь (с. 329–340) следует дополнительное подробное обоснование конечности материальных, формальных и целевых причин, развивающее соответствующее рассуждение Аристотеля в «Метафизике» (II 2, 994a 20 сл.).

Сходное с изложенным (в основном тексте) обоснованием конечности действующих / двигающих причин встречается у Ибн-Рушда (Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля, т. 3, с. 119–120). Данный тип аргументации впоследствии получило наименование «доказательство от середины и крайностей» (*бурхан аль-васат ва-т-тариф*).

⁴⁶ Приведенное здесь аль-Газали обоснование совпадает с вышеизложенным рассуждением Ибн-Сины в рамках аргумента от возможного и необходимого.

производит фальсафский довод от возможного-необходимого, опровергающий бесконечную регрессию.

Критикуя фалясифа, аль-Газали полагает, что те не в силах обосновать существование Бога. Такое обоснование, заявляет он, возможно только методом мутакаллимов, которые отрицают какую-либо бесконечную регрессию событий / возникших (*хавадис*, ед. ч. *хадис*) и отсюда выводят возникновение мира, а значит и Дарителя возникновения (*мухдис*). Против приведенного от имени фалясифа доказательства бытия Бога аль-Газали выдвигает следующие два возражения.

1. Поскольку фалясифа утверждают извечность мира, они допускают бесконечное число вращений небесных сфер в прошлом, а коли они признают такие регрессии, то нельзя отрицать другие, в частности, каузальные серии. Фалясифа могут возражать: мы не допускаем лишь бесконечное множество одновременно существующих вещей. Но как быть тогда с душами умерших – ведь души, с точки зрения фалясифа, нетленны, и число их, раз мир извечен, должно быть бесконечно. Если они скажут, что недопустимо только сосуществование бесконечного числа вещей, упорядоченных по расположению (как, например, одно тело над другим) или по природе (как, например, причина и следствие), то им следует возразить: вы не допускаете бесконечное множество вещей, упорядоченных в пространстве, тогда как признаете бесконечное число вещей, упорядоченных во времени (ибо души умерших упорядочены во времени); и такое признание одной бесконечности и непризнание другой является чисто произвольным.

2. Опровержение бесконечной регрессии причин возможно лишь при отрицании вообще бесконечного множества. Решающий аргумент против каузальных регрессий фалясифа усматривают в невозможности конституирования необходимого посредством возможных: если каждая из причин только возможна, то и вся их совокупность только возможна, а всякое возможное нуждается в причине извне. Но, возражает аль-Газали, то, что верно по отношению к единичному, не обязательно справедливо по отношению к множеству. Ведь сами философы полагают время извечным, и каждое из небесных вращений – возникшим,

имеющим начало во времени, а все вместе они не имеют начала. Выходит, что извечное конституируется из возникших!⁴⁷

Аверроистская критика

В «Опровержении Опровержения» Ибн Рушд, отвечая на Газалиеву критику, подчеркивает, что с фальсафской точки зрения уход причин в бесконечность недопустим лишь в отношении сущностных / субстанциональных причин (а не акцидентальных), т. е. если сосуществование предыдущего с последующим является обязательным условием для существования последующего. Бесконечное следование субстанциональных причин признают лишь безбожники (*дахриййа*), но при таком признании отрицается действующее первоначало, тогда как фалясифа, наоборот, утверждают первоначало. Кроме того, расположение вещей в пространстве совершенно иное, нежели во времени. В первом случае допущение сосуществования бесконечного множества означало бы признание актуальной бесконечности, что неприемлемо для фалясифа. Вместе с тем, они не исключают, чтобы одно тело предшествовало во времени другому, и так до бесконечности – последняя является лишь потенциальной. Что же касается ссылки аль-Газали на бесконечное множество душ умерших, то об их бесконечности учит только Ибн-Сина, другие фалясифа (в смысле аристотеликов вообще) не говорят об актуальной бесконечности таких душ, ибо те разлучены с телом, а множественность обусловлена именно материей.

Касательно самого доказательства от контингентного Ибн-Рушд замечает, что это – нововведение Ибн-Сины, выдвинувшего его как более предпочтительный по сравнению с методом древних философов, апеллировавших к движению при обосновании бытия Бога. Такое доказательство, по мнению Ибн-Рушда, было заимствовано Ибн-Синою у мутакаллимов, и оно не свободно от изъянов.

В своей критике авиценновского доказательства Ибн-Рушд отталкивается от аристотелевского отождествления необходимого с вечным, возможного – с преходящим. При таком понимании небесные тела выступают как необходимые благодаря другому. По видимому, Ибн-Рушд считает, что авиценновское трехчленное деле-

⁴⁷ Цели философов. С. 199, 219–222; Опровержение философов. С. 155–159. Еще одно, третье Газалиево возражение состоит в том, что тезис о бесконечной регрессии гарантирует только наличие первого члена в серии действующих причин, но не обеспечивает ни его единства, ни его бестелесности.

ние («возможное само по себе», «необходимое благодаря другому, но возможное само по себе», «необходимое само по себе») относятся соответственно к подлунному миру, небесам и Богу. Но второе деление, как пишет Ибн-Рушд, – это несостоятельное авиценновское новшество, ибо одна и та же сущность не может быть одновременно возможной и необходимой и, кроме того, возможной сущности не дано превратиться в необходимую⁴⁸.

Вместо авиценновской трихотомии Ибн-Рушд предполагает дихотомию, при которой «возможное» значит лишь подлинно возможное, т. е. противоположное / противоречащее (*мунакыд*)⁴⁹ «необходимому». Только в таком случае, считает он, деление будет корректным. Авиценновское же деление, если в нем под «возможным» понимать «причиненное», а под «необходимым» – «непричиненное», не вполне очевидно и не вполне истинно, ибо оппонент может возразить: все сущее не имеет причины.

Помимо этого замечания, относящегося к исходным понятиям авиценновского доказательства бытия Бога, Ибн-Рушд усматривает изъяны и в самой процедуре его доказательства, которое он толкует как заключение от возможного к необходимому, опирающееся на положение о невозможности бесконечной регрессии причин / возможных. По его мнению, данное доказательство не обязательно приводит к самонепротиворечивому, ибо при отталкивании от подлинно возможного серия возможных/причин действительно не может быть бесконечной; однако таким образом мы можем прийти лишь к возможному необходимому, но не к необходимому непричиненному, к самонепротиворечивому. А если отталкиваться от возможных необходимых, то из невозможности бесконечной регрессии таких причин следует лишь одно: допускаемое как имеющее причину оказывается без причины.

Относительно же собственного обоснования невозможности бесконечных каузальных регрессий Ибн-Рушд замечает, во-первых, что схема аргументации, применяемая к совокупности причин-возможных, остается верной в случае с совокупностью причин-необходимых лишь при равенстве обеих совокупностей в данном отношении, тогда как такое их равенство не очевидно; во-вторых, бесконечная совокупность

⁴⁸ Вместе с тем Ибн-Рушд признает, что вещь может быть необходима в одном аспекте, возможна в другом. Небесные тела, например, необходимы в своей сущности, но возможны в аспекте своего пространственного движения.

⁴⁹ Как противоземство между вещью и ее отрицанием (А и не-А).

причин / возможных может оказаться самонеобходимой, подобно тому, как извечное, согласно фалсафа, может конституироваться из бесконечного числа причин, каждая из которых – возникшая⁵⁰.

Аверроистская модификация

По Ибн-Рушду, для придания достоверного вида авиценновскому доказательству нужно взять понятие «возможное» только в строгом смысле слова, т. е. как антитезу (противоречащую) по отношению к «необходимому».

В таком случае означенное доказательство можно было бы сформулировать следующим образом. Всякое сущее либо возможно, либо необходимо. Если оно возможно, то имеет причину. Цепь причин / возможных не может простираться до бесконечности, иначе не было бы причины вообще, и возможное существовало бы без причины. Следовательно, мы должны прийти к необходимой причине. В свою очередь, если эта необходимая причина не самонеобходима, а имеет причину извне, то цепь таких причин не может быть бесконечной, и мы придем к необходимому, не имеющему причины.

Помимо этой, чисто «метафизической» формулировки доказательства, Ибн-Рушд предлагает еще одну формулировку, в которой он использует и «физические» понятия. Вещи, которые сущностно (*фи аль-джаухар*) суть возможны, из потенциального состояния в актуальное переходят благодаря актуально существующему фактору, т. е. благодаря делателю, который движет их, выводит из потенции в действительность. Если этот фактор относится к категории возможного, то он нуждается в ином факторе, и цепь таких факторов / возможных должна идти до бесконечности, ибо если бы было время, когда не было никакого движения, то не случилось бы и самого движения. И поскольку все эти факторы возможны, то непременно есть фактор, двигатель/актуализатор, обеспечивающий перманентность цепи, и этот фактор должен быть сущностно необходим, а не возможен. Связь этого вечно сущего с преходящими сущими реализуется через движение, которое вечно в одном аспекте, возникшее/преходящее (*хадиса*) – в другом⁵¹.

Означенный фактор должен быть телом, которое постоянно движется, притом его движение вечно в одном аспекте и преходяще –

⁵⁰ Опровержение Опровержения. С. 206–207, 238–248, 336–338, 357–358.

⁵¹ Как говорит здесь Ибн-Рушд, движущееся этим движением и есть то, что Ибн-Сина обозначает как необходимое-благодаря-другому.

в другом: именно таким образом сущностно преходящее, бренное, может исходить от вечного (благодаря одновременно и близости к нему, и отдаленности от него), подобно тому как мы это наблюдаем на примере соотношения небесных светил с бренными сущими подлунного мира. Стало быть, этот двигатель, который сущностно необходимый, является возможным в аспекте пространственного движения. Отсюда обязательно мы должны прийти к сущему, необходимому в абсолютном смысле, т. е. к свободному от какой-либо «возможности» – и сущностно, и пространственно, и в аспекте какого-либо иного движения⁵².

2.5. Доказательство «от движения»

Этот довод, характерный для аристотелевской традиции, Ибн-Рушд считал единственно достоверным⁵³. В его основе лежат две посылки: во-первых, всякое движущееся движимо чем-то другим; во-вторых, невозможность бесконечного ряда вещей движущих и движимых.

Все движущееся движимо иным

Первая посылка доказывается так. Самодвижущийся предмет находится в движении целиком, а не благодаря какой-то своей части (как, например, когда животное движется движением своей ноги). Кроме того, самодвижущееся движется сущностным образом, а не акцидентально, «по совпадению», как это имеет место в случае с предметом, который, находясь на судне, движется вследствие перемещения судна, или с частью, которая движется вследствие движения целого.

Но все самосущностно движущееся делимо, сложено из частей. Покой же части самодвижущегося предмета влечет за собой покой всего целого, иначе целое двигалось бы движением второй части, что противоречит предположению о его движении не благодаря своей части. А коли покой вещи зависит от покоя другой, то и само ее движение также зависит от движения другой. Оказывается, тот предмет, который мы предположили самодвижущимся, не движется сам по себе, и таким образом, необходимо, чтобы все движущееся было движимо другим.

⁵² Опровержение Опровержения. С. 242–243, 336–337, 357–358.

⁵³ *Ибн-Рушд*. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1423; *Он же*. Краткий комментарий к «Метафизике» Аристотеля. С. 127–128.

В истинности тезиса от движения благодаря другому можно убедиться и индуктивно, перебирая различные виды движущихся. Для предметов, движущихся акцидентально или по принуждению, это очевидно. В живых существах, движущих самих себя, также легко разграничить движущее и движимое. Несколько сложнее дело обстоит с неодушевленными телами, движущимися «по природе», например, это огонь и воздух, вздымающиеся вверх, или вода и земля, падающие вниз. Они не движут сами себя, ибо, в отличие от живых существ, не могут остановить собственное движение. Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что и эти тела, даже когда они движутся по природе, приводятся в движение чем-то иным: или тем, что их породило и сделало легким и тяжелым, или тем, что устранило помехи и препятствия (когда, например, вытаскивают подпирающий столб). Начало движения они в себе имеют, но не в смысле приведения в движение, а в смысле способности испытывать воздействие.

Третье доказательство положения о движении посредством другого зиждется на понятиях «возможности / потенции» и «действительности / акта». Само движение в аристотелевском толковании есть действительность (энтелехия) самодвижущегося в возможности, поскольку оно таково. Например, качественное изменение есть действительность могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению; рост или убыль – способного к росту или убыли, перемещение – способного к перемещению. Когда тело перемещается из одного места к другому, то при нахождении в первом месте оно «в возможности», потенциально, является достигающим, а по прибытии туда – достигающим «в действительности», актуально.

Если допустимо самодвижущееся, то оно как движимое есть сущее в возможности, но как движущее – уже существует в действительности. Выходит, вещь в одном и том же отношении оказывается и в возможности, и в действительности: одновременно по отношению к себе теплым и нетеплым, учащим и учащимся, что абсурдно⁵⁴.

⁵⁴ *Аристотель. Физика. VII 1, VIII 4–5; Ибн-Сина. Исход и возврат. С. 36–37; Ибн-Рушд. Краткий комментарий к «Физике» Аристотеля. С. 94–97, 112–113.*

Невозможность бесконечной регрессии двигателей

Что касается второй посылки – о невозможности бесконечного ряда движимых двигателей, то в ее обоснование приводят следующие рассуждения.

Если допустить такую цепь и взять время, в течение которого проделал свое движение любой из двигателей (в частности, первый), то оно ограничено, поскольку само это движение ограничено. Но движущее существует вместе с движимым, поскольку в одно и то же время движущее движет и движимое движется. Следовательно, все члены бесконечного ряда движутся одновременно, и в конечное время происходит бесконечное движение, что, с аристотелевской точки зрения, невозможно. К такому же заключению мы приходим и в том случае, если принимать во внимание, что движимые и движущие предметы, долженствующие быть непрерывными и касаться друг друга, образуют нечто единое. Получается, что бесконечное образование тел будет проходить бесконечное расстояние в конечное время!

Невозможность бесконечной регрессии движимых и движущих обосновывается также доводом, сходным с тем, что был приведен при опровержении каузальных регрессий. Движимое тело (например, камень) приводится в движение движущим либо непосредственно (камень движется человеком), либо через промежуточные двигатели (камень движется палкой, которая движима человеком). И сколько бы ни было промежуточных звеньев, именно первый, крайне правый, есть истинный двигатель, ибо это он наделяет все остальные способностью двигать. Если бы движущее и движимое другим образовало бесконечный ряд, то не было бы первого двигателя и все члены оказались бы в положении опосредствующих двигателей, а таковые без первого двигателя не действуют. Следовательно, необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим.

Бесконечная регрессия двигателей отрицается и ссылкой на природу самой бесконечности. Если бы цепь посредствующих двигателей простиралась до бесконечности, у нее не было бы первого. Но то, что не имеет первого, не имеет и последнего. Однако последнее существует – значит, и первое существует. Это и есть самодвижущийся двигатель⁵⁵.

⁵⁵ Аристотель. Физика. VII 1, VIII 5; Ибн-Сина. Исход и возврат. С. 38; Ибн-Рушд. Краткий комментарий к «Физике» Аристотеля. С. 98–99, 114–115.

Неподвижность перводвигателя

Вышеприведенное развернутое обоснование существования Перводвигателя Аристотель дает в «Физике». В «Метафизике» же Аристотель рассуждает так: «Существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое, [движение крайнего неба] <...> Следовательно, существует и нечто, что его движет» (XII 7, 1072a 21–24). Некоторые комментаторы, в частности Ибн-Рушд, объясняют такую лаконичность тем, что подробное обоснование этого было дано в «Физике»⁵⁶. Вместе с тем следует отметить, что хронологическая последовательность соответствующих глав «Физики» и «Метафизики» Аристотеля трактуется современными исследователями неоднозначно.

После установления существования перводвигателя, т. е. такого двигателя, который не движется иным, остается доказать его неподвижность. В ее обоснование приводится четыре довода.

Согласно первому из них, невозможно, чтобы самодвижущееся целиком двигало само себя, ибо таковое оказалось бы в уже известном нам положении одновременно теплого и нетеплого, учащего и учащегося. Поэтому в нем обязательно одна часть движет, другая движется. Точно так же невозможно, чтобы каждая из двух частей двигала другую. Следовательно, в самодвижущемся одна часть приводит в движение другую, оставаясь неподвижной. Последняя собственно и есть неподвижный перводвигатель.

Второй довод исходит из движения высшей небесной сферы – «неба неподвижных звезд», которое совершает свой оборот в течение суток. Это небо движется равномерным и непрерывным движением, а непрерывно только то движение, которое вызывает неподвижный двигатель, так как, будучи всегда в одинаковом состоянии, он будет одинаковым и непрерывным образом относиться к движимому.

В третьем доводе используется принцип, впоследствии получивший известность как «логическая симметрия». Согласно этому принципу, если две вещи находятся в сочетании друг с другом, и известно, что одна из них может существовать отдельно, то и вторая может существовать отдельно. Взять, к примеру, медовый напиток.

⁵⁶ Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1588. Следует отметить, что хронологическая последовательность соответствующих глав «Физики» и «Метафизики» Аристотеля трактуется современными исследователями неоднозначно.

Он состоит из меда и воды, и мед существует отдельно, значит, вода также должна существовать отдельно. В свете этого принципа рассматриваются и двигатели. В мире мы наблюдаем нечто движущееся и движущее, и нечто движущееся не будучи движущим, следовательно, должен существовать неподвижный двигатель.

Четвертый довод гласит: если бы перводвигатель двигался, он был бы телом, и в качестве такового имел бы движущее, и так до бесконечности, что невозможно⁵⁷.

О принципе логической симметрии

В явной форме вышеупомянутый принцип логической симметрии высказан не самим Аристотелем, а его комментаторами, в частности, Александром Афродисийским, Фемистием и Ибн-Рушдом. Притом у Александра, как передает последний, сделана оговорка, исключаящая случай сочетания субстанции и акциденции. Ибн-Рушд же предпочитает обходиться без этой оговорки, предлагая рассуждать о сочетании двух противоположащих (ед. ч. *мутакабиль*)⁵⁸.

Согласно указанным комментаторам, именно из принципа логической симметрии исходил Аристотель в следующих двух своих доводах, приведенных соответственно в «Физике» (VIII 5, 256b 20–25) и «Метафизике» (XII 7, 1072a 23–26). В первом из этих сочинений он пишет: «Так как мы видим то последнее [в этом ряду], что может двигаться, не имея, однако, в себе начала движения, и то, которое приводит в движение движимое другим, а не самим собой, то вполне основательно, если не необходимо, предположить и третье – то, что приводит в движение, оставаясь неподвижным». А в «Метафизике» сказано: «А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение».

В обоих случаях данное рассуждение следует после установления существования Перводвигателя. Поэтому полагаем вышеназванные комментаторы вполне правомерно толкуют слова Аристотеля как обоснование неподвижности Перводвигателя. Вместе с тем аристотелевский аргумент порой интерпретируется как дополнительное, вспомогательное доказательство существования неподвижного Перводвигателя.

⁵⁷ Аристотель. Физика. VII 1, VIII 5, VIII 10; Ибн-Рушд. Краткий комментарий к «Физике» Аристотеля. С. 116–118. О принципе логической симметрии см. нижеследующий подпараграф.

⁵⁸ Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1590–1591; Он же. Краткий комментарий к «Физике» Аристотеля. С. 118.

О Боге как перводвигателе

С точки зрения Аристотеля, Перводвигатель / Бог движет как предмет желания (любви) и предмет мысли: таковые движут сами не будучи в движении, а по Ибн-Рушду, будучи целью движения, Он выступает и его действующей причиной, подобно тому как идея в голове человека (например, образ бани) побуждает человека к действию, направленному на достижение ее как цели (поход в баню)⁵⁹.

Развивая аристотелевскую мысль о Боге как о Перводвигателе, мусульманские перипатетики всюду подчеркивали, что Бог является не только причиной движения, но и причиной бытия. Так, еще Ибн-Сина замечал, что Аристотель и его комментаторы рассуждают о Перводвигателе, который является началом движения, но не началом бытия мира, хотя на самом деле Бог должен быть дарителем бытия для любой могущей двигаться субстанции. И если они говорили о Перводвигателе как о начале бытия, то только намеками, имплицитно⁶⁰. В последних словах Ибн-Сины, видимо, подразумеваются такие высказывания Аристотеля в «Метафизике», как «от такого начала (перводвигателя) зависят небеса и вся природа» (XII 7, 1072b 14).

Как пишет Ибн-Рушд, *фалясифа*, полагая, что движение является действием действующего / делателя (*фа'иль*) и что существование мира невозможно без движения, вместе с тем «утверждают, что делатель движения и есть делатель мира – если этот делатель хотя бы на один миг перестанет двигать, мир погибнет <...> Следовательно, у мира есть делатель, благодаря существованию которого он и существует»^{*61}.

⁵⁹ Аристотель. Метафизика. XII 7, 1072a 26–27, 1072b 4; *Ибн Рушд*. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1592–1594.

⁶⁰ Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книга Лямбда). С. 23, 26; Совместные обсуждения. С. 180.

⁶¹ Опровержение Опровержения. С. 229–230.

3. БОЖЬИ АТРИБУТЫ

В фальсафе Бог фигурирует и под кораническим наименованием Аллах (или *аль-Илях* – Бог), и под типичными для философии, но фигурирующими также в Коране эпитетами, такими как Первый (*аль-авваль*) и Истинный (*аль-хакк*). А после введения Ибн-Синой обозначения Бытийно-самонеобходимое (*ваджиб аль-вуджуд би-затих*, сокр. *аль-ваджиб би-затих* – Самонеобходимое, *аль-ваджиб* – Необходимое») это наименование Бога не только утвердилось как характерное для фальсафы в целом, но и получило широкое распространение в мусульманской и иудейской теолого-философской мысли, отчасти также и в христианской / европейской.

У перипатетиков ислама атрибуты Первоначала / Необходимого сочетают в себе качества коранического Бога, аристотелевского Ума / Перводвигателя и неоплатоновского Единого. Но если последнее находится по ту сторону бытия, то фальсафское Первоначало наделено самим подлинным бытием. А на место аристотелевского Ума, который предан своего рода интеллектуальному нарциссизму и который не только не заботится о сущих, но даже не ведает о многих из них, здесь приходит Первоначало, производящее мир и промышленное о нем.

Хотя в фальсафе так и не сложился строго зафиксированный / канонический список атрибутов, аналогичный каламскому⁶², тем не менее в различных фальсафских перечнях атрибутов Божьих обычно присутствуют такие характеристики, как единство, совершенство, благость, истина, ум (умопостижение, знание), воля, могущество, жизнь, красота, любовь и блаженство. Но помимо таких списков «рациональных» атрибутов, т. е. таких, которые предполагаются разумом и обосновываются рациональным путем, в некоторых фальсафских сочинениях порой встречаются и «традиционный», т. е. восходящий к Корану (и Сунне) семеричный список атрибутов, совпадающий с каламским. В частности, таковой фигурирует в атрибутируемом Ибн-Сине «Тронном трактате» и в собственно «теологическом» сочинении Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения», знакомству с которым посвящены начальные параграфы настоящей главы.

⁶² В каламе, особенно ашаритском, канонизированный перечень атрибутов в строгом смысле (т. е. положительные бытийные) включает в себя: жизнь, знание, могущество, волю, зрение, слух, речь. Подробнее об этом будет сказано в начале § 3.4.

3.1. Традиционные атрибуты

В трактате «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд в разделе «Об атрибутах» сначала рассматривает проблему единства Бога / Творца, затем переходит к типичному для калама семичленному списку катафатических / утверждающих атрибутов, после чего останавливается на вопросе об инаковости Бога, особенно на встречающихся в Коране и Сунне антропоморфных описаниях.

Единство Божье:

а) кораническое обоснование

Отвечая на вопрос о традиционном / кораническом пути к утверждению единства Бога / Творца, к познанию, что нет божества кроме Него, Ибн-Рушд указывает три коранических свидетельства.

Прежде всего, это слова айата 21:22 – «Были ли на небе и на земле // Иные божества кроме Бога, // Те бы непременно разобустроились». По Ибн-Рушду, этот аят апеллирует к здравому смыслу, к «прирожденному естеству» (*фитра*) людей, ибо само собой очевидно, что было бы два царя, которые оба принялись бы действовать / управлять, то от их управления не возникло бы единого государства (*мадина*), коли от них не исходит единое действие. Если от таковых исходят разные действия, единое государство непременно разобустроится, разве только один из них будет действовать, а второй – нет, что невозможно в отношении богов. Ведь если в одном и том же месте сходятся два действия одинакового типа, это место должно обязательно разобустроиться.

Во втором айате говорится: «Нет у Бога сына, // И нет рядом с Ним никакого божества, // Иначе каждый бог [стал] бы // Самолично распоряжаться своими творениями, // И одни непременно помогали бы // Возвышения над другими» (23:91). Как разъясняет философ, слова «каждый бог стал бы самолично распоряжаться своими творениями» есть ответ тем, кто полагает многих богов, разумно действующих. Ведь при допущении наличия различно действующих богов, которые не повинуются одни другим, непременно следует, что от них не может исходить единое сущее. А поскольку наш мир един, то таковой не должен исходить от разнообразно действующих богов.

Согласно третьему кораническому пассажиру, «Были бы подле Бога другие божества, // О коих они (язычники) утверждают, // Те, конечно, искали бы пути // [Занять место] держателя престола» (17:42). Как и в первом айате, здесь доказывается невозможность наличия двух богов, одинаково действующих: был бы помимо существующего

бога иной бог, который способен явить мир к бытию и творить его, отсюда необходимо следовало бы, что второй бог также занимал бы престол, и было бы два подобных сущих, имеющих одинаковое отношение к одному и тому же вместилищу. Но у двух подобных не может быть одинакового отношения к одному вместилищу: в случае тождества соотношения тождественными будут и сами соотносимые, т. е. они не могут сходиться в соотношении с одним вместилищем, подобно тому как они не могут поместиться в одном вместилище, если они таковы, что наличествуют благодаря вместилищу. Соотнесенность же Бога с престолом, как замечает философ, противоположна такой соотнесенности, поскольку престол наличествует благодаря Ему, а не Он благодаря престолу, ибо сказано в Писании: «Престол Его объемлет небеса и землю, // Оберегать коих не составляет для Него труда» (2:255).

Как отмечает Ибн-Рушд, изложенное в означенных аятах доказательство более понятно ученым мужьям, философам, нежели широкой публике. Ибо ученым более ведомо о строении мира и соотнесенности его частей между собой наподобие органов единого тела. Вот почему вслед за третьим аятом идут слова: «Славят Его (Бога) семь небес, земля и все, что на них, – // Нет ничего, что не хвалославит Его, // Но вы не понимаете славословия их» (17:43–44)⁶³.

б) критика ашаритского доказательства

В связи с обсуждением указанных коранических свидетельств Ибн-Рушд полемизирует с их толкованием у мутакаллимамов / ашаритов, выраженным в знаменитом «доказательстве от взаимопрепятствования» (*далиль аль-мумана'а, далиль ат-таману'*). По мнению философа, это доказательство уязвимо как с научно-теоретической точки зрения, так и с религиозно-практической. Оно не соотнобразуется с научным подходом, ибо не является подлинным, строгим доказательством. А в религиозном плане оно уязвимо, так как широкая публика не в силах понять ашаритское изложение этого доказательства, не говоря уже об обретении убеждения через посредство него.

Согласно ашаритской версии, при наличии двух или более богов допустимо их разногласие. А в случае разногласия бывает только одно из трех: или исполнятся воли их обоих, или не исполнится ничья воля, или исполнится воля одного, но не исполнится воля второго. Первая альтернатива невозможна, иначе мир не был бы ни сущим, ни

⁶³ О методах обоснования принципов вероучения. С. 602–604.

не-сущим: один из богов мог захотеть создать мир, а другой – нет. Так же невозможна и вторая альтернатива, иначе мир одновременно оказался бы и сущим, и не-сущим. Остается лишь предположение, что воля одного исполнится, а другого – нет. Тогда второй бог, чья воля не исполнилась, был бы немощным, но немощный не может быть богом.

Как считает Ибн-Рушд, слабость этого доказательства связана с тем, что если разум допускает разногласие двух богов по аналогии с людьми, то он может допускать и их согласие, притом таковое более подобает богам, нежели разногласие. В случае же их согласия создать мир они будут словно два мастера, договорившиеся изготовить какое-то изделие. Тогда необходимо будет сказать, что их действия, хотя и согласные, помогают друг другу, поскольку они сходятся в одном вместилище.

Правда, как оговаривается философ, здесь возможно следующее возражение: вполне допустимо, чтобы один сделал одну часть, другой – другую; или же чтобы они действовали поочередно. Но такого рода возражение, полагает философ, не в обычае широкой публики. А богословам-спорщикам, кто выскажет такое, следует ответить: способный сотворить часть, способен сотворить целое, и вопрос вновь встает в отношении их способности сотворить вещь целиком. В обоих случаях – при согласии или при расхождении – действия будут помогать друг другу. Чередование же представляет собой недостаток в отношении каждого из них.

Итак, по заключению Ибн-Рушда, здесь более корректна такая формулировка: было бы два бога, было бы и два мира, а поскольку мир – един, то един и создатель, ибо единое действие исходит от единого действующего. Поэтому коранические слова «И одни непременно помогали бы // Возвышения над другими» (23:91) следует понимать не только в плане возможности расхождения действий, но и в аспекте их согласия. Ведь и согласованные действия помогают друг другу при схождении в одном вместилище, как помогают друг другу разные действия. Именно в этом состоит разница между вышеизложенным пониманием указанных аятов и их пониманием у ашаритов.

По Ибн-Рушду, несоответствие ашаритского доказательства свидетельству аята 21:22 явствует и в свете того факта, что нелепость, к которой подводит их доказательство, отлична от той, к которой подводит кораническое рассуждение, ибо в их доказательстве фигурируют три альтернативы, которым фактически соответствуют

три нелепости, тогда как в самом айте нет никакого деления. К тому же, нелепость, к которой ашаритское доказательство подводит читателя, заключается в том, что мир оказывается или не-сущим и не не-сущим, или сущим и не-сущим, или один из богов оказывается немощным и побежденным. А все эти три нелепости выступают в качестве перманентных возможностей, относясь к любому времени, тогда как подразумеваемая в айте нелепость привязана к вполне конкретному моменту – нелепо, чтобы мир оказался разобустроенным в самый момент его явления к бытию. Словно здесь сказано: были бы иные божества, вновь явленный мир тут же оказался бы разобустроенным, но мир не разобустроен, поэтому должно быть, чтобы был только один бог⁶⁴.

Традиционные атрибуты

1) знание

По Ибн-Рушду, выделяют семь атрибутов (ед. ч. *сыфа*), с помощью которых в Коране описывается Создатель (*ас-Сани*'), явивший мир к бытию, представляют собой те главные описания, которые в приложении к человеку выражают совершенство: знание, жизнь, могущество, воля, слух и зрение, речь.

На атрибут знания (*'ильм*) указывает 14 аят суры 67: «Неужто не знает Он, сотворивший?! – // Всепроницателен Он и всеосведомлен»⁶⁵. Согласно этому аяту, со стороны порядка своих частей, гармонии их между собой и соответствия их всех той пользе, для которой они предназначены, созданное (мир) свидетельствует, что оно не появилось от создателя, который действует не волеизъявительно, в силу природной необходимости (*таби'а*), но от создателя, целенаправленно действующего. Ведь когда человек, например, смотрит на здание и постигает, что основание сделано ради стен, а стены – ради крыши, то он поймет, что такое здание появилось от сведущего в строительном искусстве.

Как указывает Ибн-Рушд, это описание относится к числу извечных атрибутов, ибо невозможно, чтобы Бог обладал им начиная лишь с некоторого момента времени. Вместе с тем, предупреждает философ, не следует углубляться в этот вопрос на манер мутакаллимов, утверждающих, что извечным знанием Бог познает возникшую вещь в момент ее возникновения. Иначе знание о возникшем в момент его небытия и знание о нем в момент его бытия будет одним

⁶⁴ О методах обоснования принципов вероучения. С. 604–606.

⁶⁵ Или: «Разве не знает Он сотворенное [Им]?!»

и тем же знанием, что нелепо. В самом деле, знание должно следовать сущему, а коли вещь в одно время существует актуально, а в другое – потенциально, то знание об этих двух существованиях должно быть разным, поскольку время потенциального бытия вещи иное, нежели время ее актуального бытия. Но подобные тонкости и есть то, о чем Коран открыто ничего не говорит. Совсем наоборот, замечает Ибн-Рушд: в Писании скорее сказано прямо противоположное, т. е. что Бог познает вещи именно в момент их возникновения. Таково, например, свидетельство айата 6:59 – «Ни один лист древесный не упадет, // Чтобы Он не знал о сем...»

Поэтому в религии (*шар'*) должно быть установлено, что еще до возникновения вещи Бог знает о ней, что она возникнет; и о вещи, которая уже возникла, Он знает, что она возникла; и о той, что пропала, Он знает, что она пропала. Ведь в приложении к людям (*фи аш-шахид*) под «знающим» широкая публика понимает только этот смысл. И у мутакаллимов нет никакого аргумента в пользу иного характера Божьего знания, разве только они заявят, что знание, которое изменяется с изменением сущих, возникшее, а Творец не может служить вместилищем для возникшего, поскольку не отлучаемое от возникшего, как они утверждают, непременно есть возникшее⁶⁶.

Кроме того, как продолжает Ибн-Рушд, не подобает говорить (как это делают некоторые мутакаллимы), будто о возникновении возникшего и о гибели тленного Бог знает знанием, которое и не возникшее и не извечное. Такое утверждение будет порицаемым нововведением (*бид'а*) в исламе, а «Ведь Господь твой никак не забывчив» (19:64)!

2) жизнь

По Ибн-Рушду, наличие атрибута «жизнь» (*хайат*) следует из наличия атрибута «знание», ибо в видимых явлениях мы наблюдаем, как жизнь выступает непременным условием (*шарт*) для знания. Здесь, как верно говорят мутакаллимы, статус условия должен переноситься с видимого (*шахид*) на невидимое (*гаиб*), с человека – на Бога.

3-4) воля и могущество

Исхождение вещи от знающего действователя непременно требует, чтобы эта вещь была и волимой им, и подвластной ему. Значит, мир, явленный Богом к бытию, свидетельствует о Его воле (*ирада*) и могуществе (*кудра*).

Однако, как замечает Ибн-Рушд, было бы порицаемым новшеством утверждать, что Бог волит возникшие вещи извечной волей,

⁶⁶ Об аверроистской критике этого положения речь шла в § 2.2.

как это себе позволяют мутакаллимы-ашариты. Такое утверждение и не примет разум ученых мужей, и не убедит широкую публику. Подобаает же сказать, что Бог волит бытие вещи во время ее бытия и не волит ее бытие во время ее небытия, как об этом сказано Им:

«Когда Мы хотим [претворить] что-либо,
[Достаточно] Нам сказать ему: “Будь!” –
И вот оно уже есть»
(16:40).

Ибн-Рушд напоминает о том, что в отношении широкой публики нет ничего такого, что заставило бы ее принять тезис об извечном волении возникших вещей, разве только воображаемое мутакаллинами положение о том, что вместилище возникшего – возникшее.

5) речь

Наличие у Бога атрибута «речь» (*калям*) вытекает из факта наличия у Него атрибута «знание» и атрибута «могущество» творить.

Ведь речь есть не что иное, как совершение говорящим какого-либо действия, посредством которого адресату он указывает на имеющееся у него знание, или адресат становится таковым, что ему открывается имеющееся у первого знание. И все это относится к числу действий действующего. А если тварное, которое не есть истинный действующий, т. е. человек, способен совершить такое действие благодаря тому, что он знающий и могущий, то тем более таковое должно иметь место в отношении подлинного действующего – Бога.

В случае с человеческой речью требуется также, чтобы это действие осуществлялось при определенном средстве, с помощью слова (*лафз*). Следовательно, означенное воздействие Бога на душу избранного Им из творений должно осуществляться при определенном средстве, хотя и не обязательно, чтобы этим служило именно слово, но в качестве такового непременно должно выступать нечто сотворенное Им. Оно может осуществляться либо 1) посредством ангела; либо 2) через внушение (*вахи*), т. е. не без посредства сотворенного слова, но Божьим воздействием на слушающего таким образом, что ему открывается (*кашф*) данный смысл; либо 3) посредством слова, сотворенного Богом в слухе того, кого Он отметил речью Своей.

Все три модуса указаны в аяте 42:51, согласно которому Бог обращается к кому-либо из смертных не иначе как внушением, через завесу или явлением тому вестника. Под «внушением» подразумевается вложение данного смысла в душу адресата, минуя посредство сотворенных Богом слов, и именно о такого рода откровении пророку

Мухаммаду во время Небошества (*ми'радж*) говорится в айатах 53:8–10. А «через завесу» сообщается речь, осуществляемая посредством слов (ед. ч. *лафз*), прямо сотворенных Богом в душе Своего избранника, на манер Его разговора (*таклим*) с Моисеем (4:164). «Явление вестника» означает, что речь Бога осуществляется посредством ангелов. К откровению / речи Бога Ибн-Рушд относит и знание, которое Он дарует (*йульки*) ученым через посредство построенных ими доказательств, ибо ученые суть наследники пророков⁶⁷. Именно таким образом, пишет философ, ученые мужи установили, что Коран является речью / словом (*калям*) Бога.

Обращаясь к остро обсуждаемому в каламе вопросу об извечности Корана (как слова Божьего) или его сотворении / возникновении во времени, Ибн-Рушд пишет, что Коран, который есть речь (*калям*) Божья, извечен, а слова, выражающие его, – творения самого Бога, а не кого-либо из людей. Собственно этим и отличаются слова Корана от тех слов, которые люди произносят вне Корана: слова людей суть их действия, с соизволения Всевышнего, а слова Корана – творения Его. Только освоив это различие, можно понять смысл описания Корана как слова (*калям*) Божьего.

Что же касается букв (*хуруф*), которые наличествуют в письменном экземпляре Корана (*мусхаф*), то таковые являются нашими созданиями (*сун'а*), с соизволения Бога. Почитать их необходимо потому, что они указывают на слово, которое сотворено Богом, и на смысл, который не сотворен. Посему, кто берет слово, а не смысл, не различая этих двух аспектов, тот считает, что Коран сотворен (*махлюк*), а кто берет смысл, который обозначается словом, тот считает, что Коран не сотворен. Истина же, полагает Ибн-Рушд, состоит в соединении обоих мнений. В этом смысле каждый из двух толков, мутазилитский и ашаритский, отчасти прав, а отчасти – нет.

6-7) слух и зрение

По Ибн-Рушду, атрибуты «слух» (*сам'*) и «зрение» (*басар*) Коран утвердил за Богом, исходя из того, что слух и зрение связаны с постижением определенных аспектов (ед. ч. *ма'на*), не постижимых посредством разума. Ведь Создатель должен постичь все аспекты созданного, поэтому Ему должны быть присущи оба эти восприятия, а следовательно, быть знающим о постигаемых (*мудракат*) зрением и постигаемых слухом предметах, поскольку они созданы Им. На на-

⁶⁷ Хадис об ученых ('*уляма*') как о наследниках пророков передают Абу-Дауд, Ибн-Маджа и ат-Тирмизи.

личие всего этого у Творца Писание указывает и со стороны наличия знания у Него.

Кроме того, наименование «бог» (*илях*), или «поклоняемый» (*ма'буд*) предполагает, чтобы таковой был способен воспринимать все воспринимаемое, ибо абсурдно, если человек поклоняется тому, кто не знает о таком поклонении. По Ибн-Рушду, именно об этом сказано в Коране, например в словах Авраама, обращенных к отцу и другим соотечественникам-идолослужителям: «Зачем ты, отче, поклоняешься тому, // Что не слышит и не видит, // И от чего тебе нет никакого проку?!» (19:42); «Неужто вы поклоняетесь тем, // От кого вам ни пользы, ни вреда?!» (21:66)⁶⁸.

3.2. Об антропоморфных описаниях

В книге «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд, обсуждая вопрос об инаковости Бога, относительно подробно останавливается на встречающихся в священных текстах (Коране и Сунне) антропоморфных, человекоподобных описаниях Его.

Инаковость Бога

Как отмечает философ, инаковость Творца, Его превознесенность (*танзих*, *такдис*) над любыми тварями и их недостатками, провозглашается не в одном аяте Корана. Ярче и полнее всего ее передает аят 42:11: «Нет ничего подобного (*мисль*) Ему»!

Краткое обоснование отсутствия какого-либо подобия дается в таком пассаже: «Разве Тот, Кто творит, // Подобен (*ка-ман*) тому, кто не творит?!» (16:17), ибо в природе всех людей заложено, что Творец должен быть или свободным от атрибутов того, кто ничего не творит, или Он имеет атрибуты, которые не схожи с атрибутами того, кто ничего не творит, иначе Творец не был бы творцом. А если к этому основоположению добавить, что сотворенное не творит, то отсюда явствует, что атрибуты сотворенного или полностью отсутствуют у Творца, или, коли некоторые из них и наличествуют у Него, то совершенно иначе, чем у сотворенного.

Ведь среди коранических атрибутов Творца есть такие, чье наличие, как было указано, можно обосновать разумом исходя из атрибутов, имеющих у наидостойнейшего из здешних творений — у человека. Таковы, например, знание, жизнь, могущество, воля и другие. И в этом смысле, по Ибн-Рушду, следует понимать изрече-

⁶⁸ О методах обоснования принципов вероучения. С. 607–612.

ние Пророка, по которому «Бог сотворил Адама по образу Своему (*‘аля суратих*)»⁶⁹. Но поскольку Коран категорически исключает сходство между Творцом и сотворенным, давая ключ к доказательству этого факта, и поскольку отрицание подобия понимается двояко (во-первых, в смысле отсутствия у Творца многих из атрибутов тварного; во-вторых, в смысле наличия у Него определенных атрибутов тварного, но в бесконечно более полном и совершенном виде), то подобает рассмотреть, какие из этих двух разрядов провозглашены Законом (Кораном и Сунной), о каких из них он умалчивает и какова целесообразность этого умалчивания.

Атрибуты тварных, на чье отсутствие у Бога указывает Коран, это прежде всего такие, которые явно выражают недостатки. К ним относятся, в частности, смерть (25:58), дремота и сон (2:255), забвение и ошибка (20:52). Понимание отсутствия этих недостатков в отношении Бога очень близко к необходимому знанию, здравому смыслу. Что касается описаний, отсутствие которых далеко от необходимых, первичных знаний, то Коран намекает на них, неоднократно отмечая, что таковые ведомы лишь немногим людям (30:30, 40:57 и другие).

В Коране дается и доказательство необходимости отсутствия означенных выше недостатков, исходящее из наблюдаемого вокруг нас факта сохранности сущих – они не приходят в расстройство. Знал бы Творец сон, ошибку, забвение или небрежность, сущие непременно расстроились бы. И именно на это указывает не один коранический аят. Например: «Воистину Бог удерживает небеса и землю от исчезновения – // Если бы стали они рушиться, // Никто кроме Него уже не удержит их» (35:41); «Сохранение их (т. е. небес и земли) не затрудняет Его, // Всевышен Он и превелик» (2:255)⁷⁰.

Почему Коран не провозглашает бестелесность?

Что касается телесности (*джисмиййа*), то этот атрибут, по мнению Ибн-Рушда, принадлежит к числу тех, в отношении которых Коран хранит молчание, хотя они стоят ближе к ясно утвержденным, чем к отрицаемым. Ведь неоднократно в Коране говорится о лике (*ваджх*) и дланях (*йадайн*)⁷¹, и такие аяты могут создать впечатление, что телесность относится к атрибутам, по которым Творец превосходит сотворенного, как это имеет место в случае с могуществом, волей и другими атрибутами, в коих соучаствует Творец и сотворен-

⁶⁹ Хадис от аль-Бухари и Муслима.

⁷⁰ О методах обоснования принципов вероучения. С. 615–617.

⁷¹ Например, в аятах 2:115; 28:88; 38:75.

ное, но у Творца они более совершенны. Вот почему ханбалиты и многие другие из числа приверженцев ислама стали думать о Творце, будто Он – не схожее с прочими телами тело.

В действительности же, как полагает философ, касательно этого атрибута подобает следовать по пути Корана, не оглашая ни его отрицание, ни его утверждение. Если кто-то из представителей широкой публики спросит о нем, то таковому надо ответить словами айата 42:11 – «Нет ничего подобного Ему; // Всеслышащ Он и всевидящ», запрещая ему задавать такие вопросы.

Далее Ибн-Рушд указывает три причины, по которым Коран не высказывается в отношении бестелесности Бога, а посему не дозволено ее провозглашать. Во-первых, утверждение бестелесности не стоит близко к очевидному, известному самому по себе – «ни на один шаг, ни на два, и ни на три». Имеющиеся здесь трудности философ иллюстрирует на примере каламского доказательства бестелесности. Согласно этому доказательству, Бог не является телом, поскольку было установлено положение, по которому всякое тело – возникшее. Но обоснование этого положения, как считает Ибн-Рушд⁷², не является вполне научным, аподиктическим, а если оно и окажется таковым, то большинство представителей широкой публики неспособны его постичь. Кроме того, добавляет философ, своим описанием Бога состоящим из самости и атрибутов, которые дополнительные к самости, ашариты больше подводят к утверждению о Его телесности, нежели отрицают за Ним эту телесность через доказательство непричастности возникновения к Нему.

Во-вторых, в представлении широкой публики, сущее – это то, что можно образно представлять (*мутахаййаль*) и ощущать, тогда как все, что образно не представимо и не ощутимо, относится к не-сущему. Если же ей скажут, что имеется сущее, которое не есть тело, то таковое она не сможет вообразить, и для публики оно будет как бы не-сущим, тем более, когда к этому еще присовокупляют, что оно ни вне мира и ни внутри него, ни наверху и ни внизу.

В-третьих, запрет на провозглашение бестелесности вызван тем, что если провозглашать бестелесность, то в отношении Закона возникнут многие трудности – касательно потусторонней жизни (*ма'ад*) и других вопросов. В частности, это относится к лицезрению (*ру'йа*) Бога и стороне (*джиха*), о которых будет сказано ниже. К тому же

⁷² См. § 2.2.

отрицание телесности непременно приводит к прямому отрицанию движения (*харака*), и тогда будет затруднительным постижение характера таких реалий Судного дня, как «приход» (глагол *джа'а*) Бога к воскрешенным людям (89:22), а также известного хадиса о нисхождении (*нузуль*), по которому каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (*йанзиль*) до ближайшего к земле неба, дабы внимать мольбам людей⁷³.

Вот почему, по заключению Ибн-Рушда, перед публикой нельзя разглашать ничего такого, что может привести ее к отрицанию таких антропоморфных описаний, ибо их воздействие на ее душу связано с их восприятием именно в прямом, буквальном смысле. Если же эти тексты подвергать иносказательному толкованию, то дело кончится одним из двух: или распространить иносказательные толкования на все подобные аспекты Закона – тогда весь Закон порушится и сведется на нет; или же объявить все такого рода аспекты непостижимыми (*муташибихат*). «Все это грозит ликвидацией Закона, устранением его из душ людей. А человек, который так поступает, не осознает, какое великое преступление он совершает в отношении Закона»⁷⁴.

Об описании Бога как света

Как пишет далее философ, Закон, хотя в открытую и не высказывается в отношении телесности, он вместе с тем не оставляет без ответа вопрос о том, что собой представляет (*ма хува*) Бог, ибо этот вопрос вполне естественен для человека, а широкую публику не убедишь, если о Существо, Которого она исповедует, говорить ей, что у Него нет сущности (*махиййа*), так как для простонародья, не имеющее сущности, не имеет и самости (*зат*).

Поэтому в ответ на такой вопрос со стороны широкой публики Закон указывает, что Бог есть свет (*нур*). О Нем как о свете небес и земли говорится в аяте 24:35. Также и Сунна сообщает, что в ответ на вопрос касательно Небошества (*ми'радж*) «Видел ли ты Господа твоего?» Пророк воскликнул: «Ведь Он – свет. Как я мог его увидеть?!» Передают и о том, как по приближении к Предельному лотосу (*Сидрат аль-мунтаха*) это дерево окуталось светом, который не давал взгляду Пророка взирать на дерево или на Всевышнего. Согласно еще одному хадису, «Бог скрыт такой завесой из света, что если ее

⁷³ Хадис от аль-Бухари и Муслима.

⁷⁴ О методах обоснования принципов вероучения. С. 617–619.

приподнять, [истинное Его сияние] обожжет взор смотрящего», а в другой версии хадиса упомянуто о семидесяти завесах из света⁷⁵.

По словам Ибн-Рушда, это сравнение очень подходит в отношении Бога. Ведь здесь сочетается и представление о Творце как о нечто чувственном, которое зрение не в силах постичь, и уразумение, что Он вместе с тем не есть тело. Для широкой публики сущее – это чувственное, а несущее – не чувственное. А раз свет является наивозвышенным из чувственных предметов, то именно ему должно уподобляться наивозвышенное из сущих.

Философ упоминает и о другом доводе в пользу наименования «свет»: отношение бытия Бога к разумах ученых мужей при их умозрении Его схоже с отношением к солнцу глядящих на него глаз людей, или точнее – летучих мышей. Посему это описание подходит для обоих разрядов людей – как ученых, так и простолюдинов.

Наконец, «поскольку Бог выступает и причиной сущих, и причиной нашего постижений их, и поскольку таково отношение света к цветам, т. е. служит причиной и их актуального существования и нашего восприятия их, то Бог вполне справедливо именует Себя светом»⁷⁶.

О стороне

В Коране и Сунне имеется ряд свидетельств, которые антропоморфисты понимают в смысле нахождения Бога в некотором месте (*макан*) – на небе, на Троне и т. п., или о его пребывании в определенной «стороне» (*джиха*) по отношению к тварям. Синонимично с описанием *джиха*/«сторона» обычно употребляется *фаук*/«над», а само свойство часто обозначается как *фаукыййа* («надность»), реже – как *улю* («возвышенность»).

В означенном трактате Ибн-Рушд высказывает снисходительность к описанию «сторона», полагая, что таковое никак не подразумевает локализуемости, «места». По его сведениям, на первых порах богословы единогласно признавали описание «сторона» (*джиха*), пока его не стали оспаривать мутазилиты, а вслед за ними многие поздние ашариты, начиная с аль-Джувайни (ум. 1085).

⁷⁵ Первый хадис передает Муслим (здесь дается также версия: «я видел свет»); второй – внеканонический; первая версия третьего хадиса – от Муслима, другая его версия – внеканоническая.

⁷⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 620–621.

Вместе с тем, замечает философ, буква всех текстов Закона предполагает утверждение стороны. Таковы, например, коранические свидетельства, что в Судный день восемь [ангелов] «вознесут над собой престол Господа их» (69:17); что Бог – «на небесах» (67:16); что «к Нему восходят / возносятся» ангелы (70:4), деяния людей (32:5) и т. п. Если эти и подобные им айаты подвергнуть аллегорическому толкованию, то весь Закон обратится в аллегорию, а если объявить их из числа неясных (*муташибихат*), то весь Закон окажется таковым! Однако вся религия зиждется на том, что Бог [находится] на небе, что оттуда нисходят ангелы с откровениями пророкам, что с неба низошли Писания и к нему совершилось вознесение (*ми'радж*) Пророка, дошедшего до Предельного лотоса. Также и все мудрецы / философы (*хукама'*) единогласны в том, что Бог и ангелы [находятся] на небе.

По Ибн-Рушду, отрицатели стороны исходят из предположения, что с ее утверждением надо признавать и место (*макан*), а утверждение места влечет за собой утверждение телесности (*джисмиййа*). В возражение таковым философ замечает, что все это необязательно, ибо сторона есть нечто иное, нежели место.

Ведь стороны представляют собой поверхности самого тела (каковых шесть – верх и низ, право и лево, перед и зад) или поверхности другого тела, окружающего шестистороннее тело. Местом для тела служат не первые поверхности, а вторые. Например, поверхности воздуха, окружающие человека, выступают местом для него; поверхности небесной сферы, окружающие поверхности воздуха, служат местом для воздуха. Аналогичным образом небесные сферы, окружающие одна другую, служат местом друг для друга. Но за поверхностью внешней, последней сферы, не находится какого-либо тела. Стало быть, поверхность последнего/крайнего в мире тела никак не есть место. И ниспровергатели «сторон» не могут сказать, что за пределами мира есть пустота, «ибо в теоретических науках доказана невозможность пустоты».

Отсюда следует, «что утверждение стороны обязательно и в плане религии, и в плане разума; что с этим явился Закон, и на этом он зиждется; что отрицание этого положения чревато уничтожением [всех] религий»⁷⁷.

⁷⁷ О методах обоснования принципов вероучения. С. 621–622.

О лицезнении

В заключительной части раздела об отрицающих описаниях Ибн-Рушд затрагивает спорный в каламе вопрос о лицезнении (*ру'йа*), под которым прежде всего понимается людское видение Бога естественными очами на том свете, ибо все богословы сходятся на невозможности такового в земной жизни.

В смысле лицезнения Бога в будущей жизни обычно толкуют айаты Корана: «И в тот День [судный] будут лики сияющие, // На Господа Своего взирающие (*назыра*)» (75:22–23); «В тот День [от глаз неверных] закроют [лицезрение Его] (*махджубун*)» (83:15); «Добротворцам [уготовано] доброе [воздаяние], // С придачей (*зийада*) – [лицезрением Его]» (10:26). А согласно одному хадису, пророк Мухаммад благовестил, что в Судный день правоверные будут лицезнеть Господа воочию (*'ийанан*), «как лицезредут лунный диск в ночь полнолуния»⁷⁸.

Как пишет Ибн-Рушд, в смысле отрицания лицезримости Бога звучит аят 6:103 – «Не постигают Его взоры, // Но Он постигает взоры [всех]». От данного-то айата и отталкивались мутазилиты, отвергая возможность лицезнения, хотя в ее пользу имеются многочисленные и достаточно распространенные высказывания Закона. И этим мутазилиты навлекли на себя всяческие порицания.

По мнению философа, такая ситуация сложилась из-за того, что мутазилиты, веруя в бестелесность Бога, полагали необходимым разглашать это понимание перед всеми верующими. Но отрицание телесности, считали мутазилиты, непременно предполагает отрицание стороны, а с ней и лицезримости, поскольку всякое зримое должно располагаться в какой-то стороне по отношению к зрящему. Вот почему они вынуждены были отвергать соответствующие хадисы, относя их к разделу «единичных» (*ахад*)⁷⁹, а таковые не могут служить основанием для категоричных суждений в области догматики, тем более что им противоречат прямые высказывания (*захир*) Корана, т. е. вышеупомянутые слова – «Не постигают Его взоры».

Но решение проблемы оказалось не под силу и оппонентам мутазилитов – ашаритам, которые пытались совместить тезис об отрицании телесности с тезисом о возможности чувственного лицезнения бестелесного. В несостоятельности ашаритской концепции Ибн-Рушд берет-ся убедить читателя, разбирая лежащие в ее основе рассуждения.

⁷⁸ Хадис от аль-Бухари.

⁷⁹ Т. е. сообщаемых одним-единственным передачиком.

Среди этих рассуждений есть и такие, что направлены на опровержение мутазилитского доказательства невозможности лицезрения, и такие, которые обосновывают возможность лицезрения бестелесного, т. е. показывают, что ее допущение не влечет за собой нелепость. Против мутазилитского утверждения, что всякое зримое находится в определенной стороне по отношению к зрящему, некоторые ашариты высказывались в том смысле, что такое положение относится только к посюстороннему миру, но не к потустороннему, ибо в данном случае статус (*хукм*) видимого (*шахид*) не распространяется на невидимое (*га'иб*), так что там человек способен видеть не находящееся в какой-либо стороне и в силах видеть самой зрительной силой, без глаза.

В таких рассуждениях, как считает Ибн-Рушд, зрительное восприятие путается с умственным, которое действительно в силах постичь не находящееся в какой-либо стороне, т. е. не в каком-либо месте. Зрительное же восприятие требует, чтобы видимое им находилось в какой-то стороне (притом не в любой, а во вполне определенной). Оно также требует наличия и других известных условий, в том числе: 1) света; 2) прозрачного тела, опосредствующего между зрением и зримым; 3) обладания зримого цветом. Отказываться от этих самоочевидных условий значит отказываться от всей науки оптики.

Далее философ обращается к анализу ашаритских аргументов в обоснование возможности лицезрения бестелесного. Согласно главному из таких доводов, вещь видится постольку, поскольку она либо обладает цветом, либо она есть тело, либо – цвет, либо – сущее. Но вещь бывает видимой не благодаря именно ее телесности, иначе не видим был бы сам цвет, и не в силу ее бытия цветом, иначе тела не были бы видимы. Остается признать, что вещь видится только со стороны того, что она есть сущее.

В возражение философ пишет, что видимая вещь бывает или видимой самой по себе, или видимой благодаря другой вещи, которая видима сама по себе: цвет, например, видим сам по себе, а тело – благодаря цвету, поэтому лишнее цвета – невидимо. Была бы вещь видимой лишь в качестве сущего, были бы видимыми звуки и предметы остальных пяти органов чувств, а зрение, слух и все прочие пять органов чувств были бы одним и тем же органом. Но все это, как говорит Ибн-Рушд, противоречит разуму. Впрочем, замечает философ, именно из-за этого и схожих вопросов мутакаллимы-ашариты вынуждены были допустить, чтобы цвета были услышанными, а звук – увиденным!

По мнению Ибн-Рушда, вся путаница вокруг вопроса о лицемерии происходит по причине разглашения перед публикой того, что не дозволялось Законом, а именно отрицания телесности. Ведь очень трудно соединить в одном убеждение в наличии бестелесного сущего и убеждение в возможности его лицемерия, ибо предметами чувственного восприятия обычно выступают вещи, которые находятся в телах или сами являются телами. Отсюда некоторые считают, что означенное лицемерие представляет собой особое, продвинутое знание (*мазид 'ильм*). Но об этом нельзя распространяться среди широкой публики, чей разум неотлучен от образного представления: всякое, что не представляется в образах, не существует для нее. Поэтому Закон не стал провозглашать перед ней реальность Бога, но описывал Его в манере, близкой к образной – в таких терминах, как «слух», «зрение» и «клик», одновременно объясняя, что ничто из образно представимых сущих не сходно с Всевышним и не подобно Ему.

Входило бы в намерение Закона посвящать широкую публику в то, что Бог не есть тело, Он не говорил бы ей ничего из того. Но раз наивысшим из образно представимых сущих является свет, то Закон сравнил Его с ним, поскольку среди сущих свет – наиболее известное для чувств и силы представления. Именно посредством такого рода описания, т. е. при уподоблении этих реалий образно-чувственным вещам, широкая публика способна понять реалии потусторонней жизни.

Выход, который предлагает в заключение Ибн-Рушд, состоит в том, чтобы принять коранические описания Бога в их прямом (*захир*) смысле, т. е. сказать, что Он – свет, что у Него – завеса из света, как на это указывается в Коране и аутентичных хадисах, а затем сказать, что в той жизни правоверные будут видеть Его, как видится солнце. Тогда в отношении всего этого не возникнет сомнения или путаницы, как со стороны широкой публики, так и со стороны ученых мужей. Ибо ученые доказательно постигли, что то состояние лицемерия есть особое, продвинутое знание. Но если провозглашать это перед широкой публикой, то в ее глазах весь Закон теряет силу или же она обвинит в неверии провозглашающего такое. «Вот почему, кто отходит от пути Закона касательно этих вещей, тот собьется с верной стези»⁸⁰.

⁸⁰ О методах обоснования принципов вероучения. С. 623–626.

3.3. Рациональные атрибуты

Нижеследующее изложение фальсафского обоснования Божьих атрибутов построено прежде всего на основе фарабийского трактата «Совершенный град» и особенно авиценновской энциклопедии «Исцеление».

Единство Бога:

а) как Необходимого / Первого

Как было сказано в предыдущей главе, аль-Фараби постулирует Бога в качестве Первого / Первоначала, не доказывая Его существования. Ибн-Сина же обосновывает бытие Бога как Необходимого (Бытийно-необходимого самого по себе).

При обоих подходах следует, что для Своего бытия Бог не зависит от чего-либо другого, внешнего, иначе Он не был бы самонепосредственным / первоначалом. Непричиненность Бога подразумевает и то, что у Него нет также и внутренних причин, Он не имеет каких-либо начал (*мабади*'), которые конституировали бы Его.

Абсолютное единство / простота (*вахда/басата*) предполагает, что Бог выше всякой множественности (*касра*) – как внешней, количественной (*каммиййа*), так и внутренней, качественной (*кайфиййа*), или ментальной (*ма'навиййа*). Первый аспект единства означает, что Бог нумерически один-единствен. Второй охватывает пять видов составленности: 1) из материи и формы, 2) из рода и вида, 3) из сущности и существования, 4) из субстанции и акциденций, 5) из самости и атрибутов⁸¹.

В авиценновском «Исцелении» обоснование единства бытийно-необходимого дается в рамках рассуждения о главных делениях бытия и предшествует доказательству бытия Необходимого / Бога, хотя по установлении Его бытия философ вновь обсуждает вопрос о единстве Необходимого, как бы подводя итог предшествующих рассуждений и развивая их. Эта аргументация излагалась во Введении. Поэтому ниже мы остановимся на фарабийских доводах в пользу единства Первого.

Как пишет аль-Фараби в «Совершенном граде», у Бога / Первого нет соучастника (*шарик*), т. е. Его бытие не может принадлежать ничему другому. Ведь любые две вещи должны отличаться между собой. Значит, у одной из них должен иметься и аспект, благодаря которому она тождественна другой, и аспект, по которому она отличается от нее. Значит, в таковой имеется множественность!

⁸¹ О последнем типе множественности будет сказано в § 3.4.

Единственность Первого следует также из Его абсолютного совершенства. Существовало бы другое нечто, подобное Ему, Его бытие не было бы абсолютно совершенным, ибо совершенное в величии не допускает вне себя равного ему по величию; совершенное в красоте – равного ему по красоте.

У Первого также не может быть противоположного (*дыдд*). Ибо противопоставление подразумевает такое противодействие, что при схождении противоположностей одна непременно уничтожила бы другую: находящаяся где-либо вещь обратится в небытие, перестанет там существовать, если туда прибудет ее противоположность.

Было бы у Первого противоположное, Оно могло быть упразднено со стороны такового. Значит, Его самость оказалась бы недостаточной для сохранения Его бытия, нуждалась бы в иной причине помимо себя. А это противоречило бы Его непричинности.

Согласно еще одному фарабийскому аргументу, при допущении наличия противоположного Первое существовало бы благодаря небытию такого противоположного, и это небытие будет причиной Его бытия. Тогда Оно не было бы абсолютной первопричиной.

Философ приводит также довод, исходящий из фальсафско-го/аристотелевского понимания противоположностей как вещей, для которых непременно имеется некий общий субстрат. В таком случае этот субстрат оказался бы предшествующим им обоим по бытию!⁸²

Для аль-Фараби и Ибн-Сины характерны вышеупомянутые доказательства единства Бога, базирующиеся на самом понятии о Боге (как о Необходимом / Первом), т. е. аргументация онтологического типа. В «Опровержении Опровержения» Ибн-Рушд дает следующее космологическое обоснование⁸³. Мир подобен единому организму; он един и существует именно благодаря единой силе, проистекающей от Первого. Иначе мир рассыпался бы и не мог бы продолжать свое существование хоть на один миг. Именно об этом и сказано в Коране:

«Воистину Бог удерживает небеса и землю,
Чтоб они не сгнули»
(35:41).

б) как Перводвигателя

Выше было сказано, что авиценновскому учению о Боге как о Бытийно-необходимом, Ибн-Рушд предпочитает традиционное ари-

⁸² Совершенный град. С. 109–114.

⁸³ Опровержение Опровержения. С. 202–204.

стотелевское понимание Его как Перводвигателя. При таком взгляде единство Бога доказывается иными способами.

К тому же Аристотель выдвинул три аргумента в пользу единства Перводвигателя:

1) «от экономии» – природе присуще скорее обойтись минимумом, и посему, если этого достаточно, предпочтительней признавать одного, чем многих;

2) «от непрерывности движения космоса» – эта перманентность предполагает единство этого движения, а единое движение производится одним двигателем;

3) «от нетелесности» – множественность обусловлена материей, а Перводвигатель не имеет материи⁸⁴.

Последнее рассуждение Аристотель развивает, заключая из единства Перводвигателя о единстве космоса. Фалясифа же, комментируя данное рассуждение, толкуют его иначе, полагая, что из единства космоса как целого вытекает единство Первоначала⁸⁵. Таким образом, мы имеем еще одно, четвертое доказательство единства Бога / Перводвигателя.

Следует отметить, что у Аристотеля вопрос о единстве Неподвижного Двигателя так и остался до конца нерешенным. Признавая, наряду с Перводвигателем мира, еще несколько неподвижных двигателей (47 или 55), поддерживающих движение небесных сфер, философ поставил вопрос об их множественности, указывая, что всякая множественность обусловлена материей, а данные двигатели отрешены от нее. Но он не пошел дальше, остановившись на полпути. И античным последователям Аристотеля пришлось довольствоваться туманным его высказыванием в «Метафизике»: «Одна из этих [сущностей] первая, другая – вторая в том же порядке, как и движение светил» (XII 7, 1073b 3–4).

Фалясифа же развивали аристотелевскую мысль в монистском духе. По Ибн-Рушду, двигатели небесных сфер, двигаясь любовью к Перводвигателю непосредственно или опосредственно, выстраиваются в иерархию, вершиной которой является Перводвигатель. Аль-

⁸⁴ *Аристотель*. Физика. VIII 6, 259a 8–13; *Он же*. Метафизика. XII 8, 1074a 33–37. О доказательстве нематериальности Перводвигателя см. ниже.

⁸⁵ *Ибн-Сина*. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книга Лямбда). С. 29; *Ибн-Рушд*. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1683, 1735–1736.

Фараби и Ибн-Сина отождествляли двигатели-интеллекты с ангелами-служителями Бога, описывая их эманацию друг от друга⁸⁶.

Бестелесность

Выдвижение того или иного начала в качестве Бога требует, помимо доказательства его единства, также обоснования его бестелесности и вечности. Если этим началом выступает Первое или Бытийно-самонеобходимое, то бестелесность Бога, как было отмечено, следует из Его абсолютной простоты.

В «Опровержении Опровержения» Ибн-Рушд дает следующее доказательство бестелесности Бытийно-необходимого. Бытийно-возможному, которое есть телесная субстанции, должно предшествовать бытийно-необходимое, которое есть телесная субстанция, а бытийно-необходимому, которое есть телесная субстанция, должно предшествовать бытийно-необходимое, которое не является телесным.

Что касается Перводвигателя, то таковой – вечен (поскольку вечно движение в космосе), а из Его вечности следует Его бестелесность. Ведь любой телесный предмет может быть только ограниченным, конечным по величине, а конечное тело не может содержать силы, достаточной для вечного движения. Следовательно, Перводвигатель нетелесен, «не имеет частей и никакой величины».

Перводвигатель свободен от материи еще и потому, что таковая обуславливает возможность (потенциальность), а Перводвигатель должен быть вечным, постоянно деятельным. Он не является ни телом, ни силой, пребывающей в теле⁸⁷.

Вечность

По аль-Фараби, Первое выступает первопричиной бытия всех прочих сущих. Оно свободно от всех аспектов недостатка, поэтому Его бытие (*вуджуд*) есть превосходнейшее (*афдал*) и старейшее (*акдам*) бытие, и невозможно, чтобы было другое бытие, превосходящее и старше Его бытия.

Первое не может обладать бытием, потенциальным (*би-ль-кувва*) в каком-либо отношении и никоим образом не может не существовать. Значит, Оно – извечное (*азали*), присносущее (*да'им аль-*

⁸⁶ Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1683, 1735–1736. Об эманационистской схеме будет сказано в третьей главе.

⁸⁷ Аристотель. Физика. VIII 6, VIII 10; Он же. Метафизика. XII 6, XII 7; Ибн-Рушд. Опровержение Опровержения. С. 346–347, 360–361; Он же. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1594, 1625–1627.

вуджуд) благодаря одной своей субстанции (*джаухар*) и самости (*зат*), для этого не нуждаясь ни в чем ином⁸⁸.

При авиценновском подходе к Богу как бытийно-необходимому Его вечность заключена в самом Его понятии.

О вечности же Бога / Перводвигателя, как было отмечено в предыдущем подпараграфе, свидетельствует вечность движения в космосе.

Совершенство

Бог / Необходимое совершенен в Своем бытии (*тамм аль-вуджуд*), ибо ничего из Его бытия или из завершений (*камалят*) Его бытия не отсутствует у Него, и ничего из рода Его бытия не существует помимо Него, как это бывает у иных сущих – у данного человека, например, многие из завершений его бытия могут отсутствовать в нем, и его человечность принадлежит также другим людям.

Божье совершенство состоит также в том, что у Него нет ожидаемого состояния (*халя мунтазара*) – ожидаемой воли, ожидаемого знания и тому подобного, но все, что возможно для Него, непременно наличествует У Него, посему нет у Него ожидаемой воли, ожидаемой природы, ожидаемого знания и т. п. В этом смысле, как было сказано выше, Богу / Необходимому атрибутируется «перфекционистское» единство.

Богу присуще не просто совершенство, но и сверхсовершенство (*фаук ат-тамм*). Ибо Он обладает не только подобающим Ему бытием, но всякое иное бытие есть избыток Его бытия, Ему принадлежит и от Него исходит (*фа'ид*). В этой связи Ибн-Сина отмечает, что после «сверхсовершенного» Бога следуют «совершенные» космические разумы; ниже – «достаточные» (*муктафи*), т. е. вещи, которые наделены чем-то таким, благодаря каковому они обретают свойственное им совершенство (*камаль*); далее располагаются и «недостаточные» / «несовершенные» (*накыс*) – те, которые нуждаются в чем-то другом, кто дарует им совершенства, одно за другим. Примером достаточного служат космические души, недостаточного – вещи подлунного мира, «мира возникновения и уничтожения»⁸⁹.

В авиценновском сочинении «Указания и наставления» эпитет тамм / совершенный уступает место эпитету гани / самодовлеющий. Последнему противопоставляется факыр, и эта терминологическая

⁸⁸ *Аль-Фараби*. Совершенный град. С. 109–110.

⁸⁹ *Исцеление: Теология*. С. 186–189, 355; *Спасение*. С. 553.

пара *гани-факыр*, заимствованная из Корана⁹⁰, имеет также значение «богатый-бедный», «обходящийся-нуждающийся».

Как пишет здесь философ, подлинно самодовлеющим / богатым является тот, кто в трех аспектах – и по своей самости, и по основательным для его самости свойствам, и по дополнительным к ней качествам – абсолютно не зависит от какой-либо внешней для него вещи. А кто нуждается в чем-либо внешнем ради полноты в отношении своей самости или по основательному свойству (например, фигура, красота) или по свойству, связанному с определенной соотношенностью (например, знание, могущество), – таковой является нуждающимся / бедным (*факыр*), ибо ему потребно стяжание данных качеств.

Далее философ полемизирует с некоторыми мутакаллимами, объясняющими действия Бога соображения благообразности и предпочтительности: по их мнению, доставление пользы другому благообразно само по себе, делание этого предпочтительней неделания его, посему Бог и создает творения. Возражая таковым Ибн-Сина подчеркивает: вещь, которая была бы лучше, если бы от нее исходила другая вещь, и появление последней было бы предпочтительней ее непоявления (ибо иначе не появилось нечто предпочтительное вообще и не появилось бы нечто предпочтительное по отношению к ней), – такая вещь лишена определенного совершенства и нуждается в обретении этого.

Нехорошо также полагать, продолжает философ, будто возвышенные существа стараются делать что-то нижестоящему постольку, поскольку это им более подобает или дабы быть добротворящими, ибо таковое относится к хорошим вещам, которые приличествуют благородным существам. И тем более дурно полагать, что Истинно-первое (*аль-авваль аль-хакк*) делает нечто ради чего-либо, что у Его действия есть «почему» (*лиммиййа*).

Истинный владыка (*малик*), по заключению Ибн-Сины, – это тот, кто абсолютным образом подлинно самодовлеющий (*гани*), без кого не обходится ни одна вещь в чем-либо и кому принадлежит самость всякой вещи, так как означенная самость исходит от него или от чего-то, которое исходит от него. Следовательно, всякая иная вещь, нежели он, владеема им, сам же он ни в чем не имеет нужды (*факр*)⁹¹.

Поскольку все окружающие нас сущие исходят от Необходимого / Первого, то Ему прилагаются, но в превосходной степени, все те харак-

⁹⁰ Согласно аяту 47:38, Бог – *гани*, а люди – *фукара*’ (мн. ч. от. *факыр*).

⁹¹ Указания и наставления. С. 339–340 (в цитируемом переводе *гани* и *факыр* переданы как «всемогущий» и «немошный»).

теристики, которые применительно к лучшим среди них обозначают совершенства (*камаль*) бытия – знание, благость, красота и т. п.

Благо

Для выражения Божьей благости *фалясифа* обычно употребляют термин *хайр*. Но наряду с этим термином, а порой вместо него, к Богу они прилагают атрибут «щедрости / великодушия» (*джуд*). В самом Коране эти обозначения не встречаются: здесь щедрость Бога передается с помощью других описаний, таких как *карим* (27:40; 82:6), *ваххаб* (3:8; 38:9, 35).

По Ибн-Сине, Бог / Необходимое есть чистое благо (*хайр махд*). Ведь благом (*хайр*) выступает то, к чему стремится всякая вещь, а именно бытие или совершенство бытия с точки зрения бытия. Небытие же как таковое не вызывает к себе стремления, но только если за ним воспоследует бытие или совершенство бытия, и тогда объектом стремления в действительности выступает именно бытие. Значит, бытие есть чистое благо и чистое совершенство (*камаль*).

Благо в общем представляет собой то, к чему стремится всякая вещь для реализации своей сущности/определения (*хадд*) и для совершенствования своего бытия. Зло же не имеет отдельной самости, а служит или отсутствием (*'адам*) данной субстанции, или отсутствием подобающего качества (*халь*). Бытие, следовательно, является благостью, а совершенство бытия – благостью бытия. А то бытие, к которому не примешано небытие (ни небытие субстанции, ни небытие чего-то у субстанции), но которое всегда актуально существует, есть чистое благо. Бытийно-возможное-само-по-себе не является чистым благом, ибо его самость не предполагает бытие самой себя: как таковая она допускает небытие; а вещь, допускающая небытие в каком-либо аспекте, не является во всех отношениях свободной от зла и недостатка. Значит, чистым благом выступает лишь Бытийно-самонеобходимое.

Благом порой называют и то, что дарует вещи ее совершенства (*камалят*) и благие для нее аспекты (*хайрат*). И поскольку Бог / Необходимое выступает дарителем всякого бытия и всякого совершенства бытия, то и в этом плане Он есть благо, к которому не причастно ни зло, ни недостаток.

В подлинном смысле слова, как говорит Ибн-Сина, великодушие / щедрость (*джуд*) – это дарование добра другому, без какого-либо расчета на вознаграждение, пусть даже только в виде благодарности, похвалы, доброго имени или радости. Ибо преследование любой цели, кроме предоставления добра или отвода зла, будет торго-

шеством, которое не подобает подлинному великодушию и свидетельствует об ущербности дарителя.

Помимо требования касательно отсутствия расчета на какую-либо компенсацию (*'ивад*), в «Указаниях и наставлениях» указывается и такое непереносимое условие подлинной щедрости: доставляемое другому добро должно быть надлежащим (*ма-йанбаги*): вряд ли является великодушным (*джавад*) человек, который дарует нож тому, кому не следует.

В авиценновских «Глоссах», как и в фарабийских «Афористических записях», отмечается следующий аспект Божьей благодати. Самонедостаточное выступает конечной целью (*гайа*), так как любая вещь исходит к Нему, как об этом сказано в Коране (35:42): «Воистину, к Господу твоему – исход конечный (*аль-мунтаха*)». Всякая же цель есть благо. Следовательно, Оно – абсолютное благо (*хайр мутлак*).

В смысле чистой благодати (*хайр махд*) Ибн-Сина прилагает к Самонедостаточному также фигурирующее в Коране (59:23) богонаименование *салам*⁹².

Истина

Термин *хакк* (истина, реальность) имеет два значения, онтологическое и гносеологическое. Первое указывает на реальное индивидуальное существование, которое постоянно, перманентно, и в этом смысле *хакк* противоположен *батыл*. Согласно второму значению, *хакк* характеризует понятие или суждение в аспекте его соответствия реальности, существующей вне ума. В этом значении синонимом *хакк* выступает *садык*, антонимом – *казиб*.

С точки зрения *фалясифа*, Бог / Недостаточное есть истина (*хакк*) в обоих смыслах: именно Ему более всего подобает этот эпитет, и нет более истины, чем Он. Все прочие вещи, взятые сами по себе, суть лишь возможные, не предполагающие бытие, а вне соотносительности с Бытийно-недостаточным они заслуживают бытие. Как таковые все они недействительны (*батыла*), но благодаря Ему, – реальны (*хакка*). Поэтому в Коране (28:88) сказано: «Бренно все, кроме лика Его»⁹³.

⁹² Исцеление: Теология. С. 27, 296–298, 355–356; Указания и наставления. С. 340; Книга знания (фрагменты). С. 301; Глоссы. С. 69. См. также: *аль-Фараби*. Совершенный град. С. 126; *Он же*. Афористические записи. С. 286.

О том, как совместить представление о всесовершенстве и всеблагодати Бога с наличием ущербности и зла в мире, будет сказано в главе о провидении.

⁹³ *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. С. 48, 356; *аль-Фараби*. Совершенный град. С. 118.

Следует отметить, что эпитет хакк, хотя и встречается в Коране (22:6), более характерен для теологического словаря суфиев, у которых он становится первейшим обозначением Бога (в противоположность хальк, творению). К такому наименованию порой прибегают и фалясифа, особенно когда хотят подчеркнуть мистико-пантеистическое единство Бога с миром и человеком, как это имеет место, например, в авиценновских «Указаниях и наставлениях».

Ум, знание:

а) обоснование атрибута

Атрибут «знание» (*'ильм*), как и однокоренной эпитет «знающий» (*'алим*, *'алим*) – типичные коранические характеристики Бога, впоследствии утвердившиеся и в каламе, и в фальсафе. Но для фальсафской теологии более свойственно употребление традиционной для аристотелизма характеристики Бога как «ума». Правда, соответствующий арабский термин *'акль* может обозначать и ум (разум, интеллект), и умствование (разумение, интеллекция). Примечательно также, что это слово первоначально имело смысл «связывания», «сдерживания», посему не только в Коране, но и в каламе и традициональном богословии, его не прилагают к Богу.

Согласно фалясифа, разумение есть абстрагирование, отвлечение идеальной сущности, формы от материальных связей и утверждение этой формы в познающем субъекте. Так, от материи человека очищается форма «человечность», от конкретных индивидов абстрагируется эта форма, которая становится достоянием ума. Бог / Необходимое абсолютно отрешен от материи, а посему является чистым разумом (*'акль махд*).

Если у нечто наличествует какая-либо имматериальная, абстрактная сущность (притом необязательно, чтобы таковая была иной, нежели оно), то таковое – разумеющее, умопостигающее. Поскольку самость Бога имматериальна, то Он также является и чистым умопостигаемым, чистой интеллигибельей (*ма 'акуль махд*).

Наконец, подлинно познанным является не сама конкретная вещь, а ее идея, интеллектуальная/ментальная «форма», находящаяся в уме, и в этом смысле познание, познающее и познаваемое – одно и то же. Следовательно, Бог есть умопостижение, умопостигающее и умопостижимое (*'акль*, *'акиль*, *ма 'акуль*; будущие *intellectus*, *intelligens*, *intellectum* у латинян), притом в Нем все эти три аспекта – едины, так что Божье умопостижение Самого Себя не вносит в Него никакой множественности.

В своей работе «Опровержение Опровержения» Ибн-Рушд обосновывает Божье знание в близкой каламу мере, исходя из благоустройства мира. Наблюдаемые в вещах гармония и порядок, согласно которым действуют природные силы, свидетельствуют о действии разумного начала, сообщающего этот порядок⁹⁴.

б) об аристотелевском понимании Божьего знания

С религиозно-теологической точки зрения, знание Бога обо всех вещах абсолютно необходимо, ибо без него невозможно, например, потустороннее воздаяние, Божье вознаграждение и наказание. Поэтому перипатетики ислама уделяют этому атрибуту большее внимание сравнительно с их античными предшественниками.

У Плотина Бог / Единое выше мышления и не мыслит даже самого себя. А согласно Аристотелю, Ум не знает чего-либо другого вне себя, ибо:

– во-первых, все остальные вещи менее достойные, чем Он, и умопостижение их означало бы для Него совершенствование благодаря менее достойным;

– во-вторых, если бы Он постигал вещи, Он бы перенял их изменчивость и множественность;

– в-третьих, непрерывность мышления была бы для Него затруднительной. Как замечает Аристотель, «иные вещи лучше не видеть, нежели видеть».

Таково фактически и мнение известного комментатора аристотелевских сочинений – Фемистия. Касательно означенных слов Аристотеля о затруднительности для Бога непрерывного мышления, он замечает, что Бог, умопостигая Себя, не утомляется, подобно тому, как человеку никогда не надоеет любовь к себе.

Ибн-Сина критикует как рассуждение Аристотеля, так и разъяснение Фемистия. Ведь сам Аристотель, говоря о «затруднении», словно забывает свое высказывание о материальном разуме, который лишь усиливается благодаря умопостижению. Ибн-Сина отмечает, что причина неутомляемости Ума не в том, что Ум постигает сам себя, а в том, что умопостижение не противоречит Его природе, и более того, умопостижение доставляет Ему наслаждение и не переутомляет. Относитель-

⁹⁴ *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. С. 356–357; Он же. Книга знания (фрагменты). С. 287–289; *аль-Фараби*. Совершенный град. С. 116–117; *Ибн-Рушд*. Опровержение Опровержения. С. 370.

но подробно Ибн-Сина останавливается на критике аристотелевского положения – «Иные вещи лучше не видеть, нежели видеть»⁹⁵.

в) Божье знание – причина вещей, а не причинено ими

Как разъясняет Ибн-Сина, У Бога / Необходимого знание является прежде всего знанием Самого Себя, самосознанием. Но Его знание распространяется и на все другие вещи, существующие помимо Него.

Правда, Его умопостижение этих вещей, в отличие от нашего умопостижения, не вторично по отношению к ним, не причиненное ими. Если бы Необходимое умопостижало вещи, отталкиваясь от них, Его сущность (*зат*) конституировалась бы такими умопостигаемыми (а значит, самими вещами) или Его умопостижение было бы привходящим, но в обоих случаях оно не было бы самонепосредственным. Необходимое выступает началом / принципом всех вещей в мире. Коль скоро Оно умопостигает Себя таковым, то постигает и сами эти вещи.

Следовательно, не вещи – причины знания Необходимого, а наоборот, «Его знание является причиной всех существующих вещей»: форма дома, которая в уме строителя, служит причиной существования дома, а не форма существующего дома выступает причиной знания строителя⁹⁶.

Впоследствии это положение воплотится в знаменитой томистской формуле «Scientia Dei causa rerum est». Данное положение Фома Аквинский мог заимствовать как из «Краткого комментария» Ибн-Рушда к «Метафизике» Аристотеля (Epithome in Librum metaphysicae Aristotelis), так и из аверроистского трактата «О Божьем знании»⁹⁷, переведенного на латинский язык Раймоном Мартэном.

г) «единым разом»

Бог / Необходимое умопостигает все вещи целиком, «единым разом» (*дуф'а вахида*). При всей их множественности умопостигаемые формы, наличествующие в Нем, присутствуют там в простом виде, без упорядочивания (*тараттуб*) или различения (*тахалюф*).

⁹⁵ Аристотель. Метафизика. XII 9, 1074b 20–35; Плотин. Эннеады. VI 6, 39; VI 7, 40; VI 9, 6; Фемистий. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книга Лямбда). С. 20–21; Ибн-Сина. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книга Лямбда). С. 30–31.

⁹⁶ Исцеление: Теология. С. 358–359; Книга знания (фрагменты). С. 287–288; Указания и наставления. С. 355; Глоссы. С. 138.

⁹⁷ Трактат известен также как «Приложение» (*Дамыма*), т. е. приложение к сочинению Ибн-Рушда «О соотношении философии и религии».

Факт того, что возможно познание множества вещей без возникновения множественности в познающем, иллюстрируется следующей аналогией. Представим себе спор между двумя людьми, один из которых поднимает многие вопросы. Второму на ум приходит ответ одной идеей, одним словом, но затем он излагает свой ответ подробно, слово за словом. И ответ его оказывается столь пространен, что занимает целую десть бумаги. А ведь у Бога знание имеет более отвлеченный, более возвышенный и совершенный характер.

Богу абсолютно ведомы все возможно-сущие вещи, не только те, которые уже появились на арене бытия, но и те, которым надлежит случиться в будущем. Ибо возможно-сущее необходимо благодаря другой причине, и в конце концов благодаря Самонеобходимому / Богу, Которое есть причина всех причин. Поскольку Богу полностью известна причина необходимости возможно-сущего, Он достоверно знает и само возможно-сущее.

Знание Бога о единичных вещах не только не множественно, но также и постоянно, не зависит от изменения вещей в пространстве и во времени, от их возникновения и уничтожения. Божье знание не может быть связано со временем и в том смысле, в каком, например, астроном говорит о затмении, что оно наступит завтра, — с наступлением завтрашнего дня это его знание изменится, ибо прежнее его высказывание о завтрашнем затмении на завтрашний день оказывается уже ложным. Бог, которому ведомы общие причины, целокупность причин, непременно знает все единичные, частные вещи, порожденные этими причинами. Ведь если астроном знает все закономерности, относящиеся к движению светил, то ему известны все частные случаи затмения, и осуществление любого из них ничего не меняет в его знании.

Бог знает все единичное (*джуз'и*), все индивидуальные вещи, но «общим образом» (*'аля наху кулли*), «в том [аспекте], в котором они всеобщие» (*мин хайс хиа куллиййа*). Универсальные причины бытия, знание которых обеспечивает знание обо всем единичном, суть упоминающиеся в Коране «ключи Тайного» (*мафатих аль-Гайб*), «кои ведомы только Ему» (6:59). Благодаря этому от Бога «Не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, // Ни на земле, ни на небесах» (10:61). Но чтобы представить себе такое удивительное свойство

Божьего знания, замечает Ибн-Сина, от человека требуется особая проницательности ума⁹⁸.

д) о Божьем знании партикулярный

В Газалиевом «Опровержении философов» положение о Божьем знании партикулярного / единичного «общим образом» трактуется в том смысле, что это знание охватывает лишь общие реальности, универсалии (роды и виды вещей), не распространяясь на единичные вещи, партикулярии. И это положение объявляется здесь вторым из трех «еретических» тезисов фалясифа (наряду с утверждением об извечности мира и отрицанием телесного воскрешения).

Отвечая на эту критику, Ибн-Рушд развивает идею о принципиальном отличии человеческого знания от Божьего. Бытие вещей служит причиной и условием для нашего знания, тогда как божье знание выступает причиной и условием для бытия вещей. Поэтому первое изменяется вместе с изменениями в вещах, второе же неизменно. Кроме того, первое бывает универсальным или партикулярным, ко второму такие описания неприменимы. Только Богу известно, как Он постигает единичное.

По Ибн-Рушду, вещи имеют различные степени бытия – в материи, в чувстве, в воображении, в понятии и, что превыше всего, в уме. Их бытие в Божьей сущности (*зат*) есть высочайшее их бытие. Умопостигая свою сущность, Бог умопостигает все сущие. В этом духе следует понимать учение древних философов о Божьем знании лишь Самого Себя. «И таков смысл их слов о том, что Творец – всеславен Он и всевышен! – есть все сущие (*аль-мавджудат куллюха*), благодетельствующий ими и производящий их»⁹⁹.

Мудрость

В Коране описание Бога как *хаким*, «премудрого» может иметь три значения: совершенное знание, совершенное / искусное действие и мудрое суждение. Если его понимать в первом смысле, то для мутаккалимов оно тождественно знанию (*'ильм*), выделяемому ими в качестве самостоятельного атрибута Всевышнего. Но коли это описание

⁹⁸ Исцеление: Теология. С. 359–363; Книга знания (фрагменты). С. 289–294; Указания и наставления. С. 356–357. В фарабийских «Основах мудрости» (с. 260) цитируется и такой коранический стих: «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его» (6:59).

⁹⁹ Опровержение Опровержения. С. 200–201, 379–380, 394–396; О Божьем знании. С. 584–585; Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1707.

истолковать в остальных двух смыслах, то оно квалифицируется в каламе уже не как самостный атрибут, а как оперативный.

Фалясифа обычно употребляют атрибут «мудрость» (*хикма*) в первых двух смыслах. И в обоих смыслах, говорит Ибн-Сина в «Книге знания», Бог абсолютно мудрый (*хаким мутлак*). Он знает все вещи такими, какие те суть, и знает их во всей полноте их причин, ибо ведает о вещах не на основе их самих, а исходя из Самого Себя, раз все они вместе с их причинами исходят от Него.

Что касается действий, то Божья мудрость проявляется в наделении тварей не только необходимостью бытия, но и сверх необходимого — всевозможными совершенствами, украшениями и т. п. И именно об этом, по фалясифа, сказано в Коране:

«Господь наш есть Тот,
Кто дарует всякой вещи ее образ (*хальках*)
И оной водительство»
(20:50).

Такая мысль выражена и в других коранических айатах, повествующих о Боге как о Том, Кто творит и путеводит (26:78; 87:3).

Как пишет аль-Фараби в «Совершенном граде», мудрость состоит в том, чтобы познать превосходнейшие вещи превосходнейшим образом; Бог / Первое — истинно премудр, ибо знает Свою сущность, и такое знание непреходяще. Согласно фарабийским «Афористическим записям», мудрец / философ (*аль-хаким*) — это тот, кто обладает мудростью (*хикма*), каковая состоит в совершенном знании об истинном бытии. Истиннейшим же бытием является Первое. Поэтому в подлинном смысле «нет иного философа, кроме Первого»¹⁰⁰.

Воля

По Ибн-Сине, Бог/Необходимое непременно обладает атрибутом воли (*ирада*)¹⁰¹, ибо вещи в мире проистекли от Него, с Его ведома. И поскольку они не несовместимы с Ним Самим, их проистекание непременно было с Его благоволения.

В пользу этого атрибута свидетельствует и следующий факт. Действие субъекта бывает либо естественным, либо волеизъявитель-

¹⁰⁰ Ибн-Сина. Книга знания (фрагменты). С. 300–301; аль-Фараби. Совершенный град. С. 118.

¹⁰¹ В фарабийском «Совершенном граде» этот атрибут, как и последующий — «могущество» — не упоминается.

ным, либо акцидентальным¹⁰². Но действия, происходящие посредством знания, – а таковы действия Бога, – не могут относиться ни к первому, ни к третьему виду.

Воля Божья обусловлена Его знанием. Ведь всякое волевое действие основывается либо на знании, либо на предположении (*занн*), либо на воображении. Примером первого являются действия геометра или врача, второго – остерегание от предполагаемого вредным, третьего – стремление к сходному с желаемым и отвращение от сходного с неодобряемым. Не может быть, чтобы действие Бога вытекало из предположения или воображения, так как и то, и другое – акцидентально изменяющееся, а таковое не свойственно Необходимому. Стало быть, у Бога воля должна исходить исключительно из знания.

Человеческая воля к чему-либо сперва предполагает наличие в уме представления о благоприятности этой вещи, что должно породить в душе вожеление (*шахва*), а последнее – побудить телесные органы к ее добыванию. Действие же Бога не нуждается ни в вожелении, ни в посредстве органов: Ему достаточно самого представления о вещи для осуществления представляемого.

Более того, в основе нашей воли лежит определенная заинтересованность (*гарад*), так как мы исходим из того, что желанная вещь нужна нам, приносит нам некоторую пользу, хотя бы в виде обретения доброго имени или снискания Божьего довольства. А воле Божьей не подобает иметь такой цели. Она исходит только из Его знания о том, что бытие такой-то вещи само по себе благо (*хайр*), что бытие лучше небытия, что бытие воплощается различно, а из различных его вариантов наисовершеннейший – один, все остальные по отношению к нему ущербны, и совершенное лучше (*хайр*) ущербного. Таким образом, воля Бога чисто интеллектуальная (*‘аклиййа махда*).

В «Опровержении философов» аль-Газали упрекает фаласифа в отрицании за Богом воли, поскольку они полагают, что Его действие следует от Него необходимым образом, подобно исхождению света от солнца. Отвечая на эту критику, Ибн-Рушд отмечает, что наличие у Бога воли подразумевает проистекание Его действий сообразно Его знанию. Фаласифа вовсе не отрицают Божьей воли, а лишь отказываются приписывать ей недостаток, присущий человеческой воле. В отличие от людей, у Бога могущество не расходится с Его волей, не уступает ей. Кроме того, человеческая воля предполагает

¹⁰²О разных видах движения было сказано во «Введении».

у желающего определенный недостаток (нехватку желаемого) и его возбуждение (*инфи‘аль*) желаемым, а коли осуществится желаемое, недостаток восполнится и снимется то возбуждение, которое и называется волей.

Фалясифа, как продолжает Ибн-Рушд, признают за Богом волю в следующем смысле. Когда Бог действует, Ему ведомо и данное деяние, и противоположное. Было бы Его действие обусловлено лишь Его знанием, то осуществились бы оба деяния. Следование лишь одному из двух противоположных деяний – именно наилучшему из них – свидетельствует об ином свойстве Бога дополнительно к знанию, а это и есть воля. Другими словами, осуществление одного из двух противоположных деяний должно быть результатом Его [свободного] выбора (*ихтийар*).

Благодаря осуществлению наилучшей / наидостойнейшей (*аф-дал*) из двух противоположностей ведающий называется достойным (*фадыл*). Посему, как заключает Ибн-Рушд, наиболее характерными для Творца атрибутами фалясифа считают следующие три: ведающий, достойный, всемогущий¹⁰³.

Могущество

С точки зрения Ибн-Сины, Богу / Необходимому присущ атрибут «могущества» (*кудра*), поскольку «могущим/способный» (*кадир*) называется тот, кто делает, если захочет, и не делает, если не захочет.

По мутакаллимам же, отметим, фальсафское учение об извечности мира несовместимо с признанием Божьего могущества, ибо в каламском понимании могущим подобает квалифицироваться только тому, кто способен и совершить данный акт, и отказаться от его совершения (поэтому Бог не извечно сотворил мир, хотя и мог это сделать). Словно подразумевая именно такое возражение, Ибн-Сина уточняет: неправильно понимать «могущество» в смысле способности делать и не делать; иногда желать, а иногда нет. Выражение «если захочет» не указывает на возникновение какой-либо новой воли. Оно лишь означает, что раз кто-то совершил то или иное действие, он это захотел, а значит, поступил, как поступает могущий.

Вместе с тем есть вещи, которые относятся к предметам Божьего могущества, к «подвластным» (*макдур*), хотя Он никогда их не хочет и никогда их не делает, – такова, в частности, несправедливость. Данное описание правомерно, поскольку в определении «могущест-

¹⁰³ *Ибн-Сина*. Книга знания (фрагменты). С. 294–296; Исцеление: Теология. С. 366; *Ибн-Рушд*. Опровержение Опровержения. С. 363, 372–373, 384.

ва» присутствует условное суждение – «сделает, если захочет», а такие суждения истинны даже при ложности посылок. В этом можно убедиться на примере высказывания: «если человек был бы птицей, то он был бы животным».

Бог, от имени фалясифа добавляет аль-Газали в «Целях философов», могущ, хотя и не способен уничтожить небеса и землю, раз Его воля предполагает Его вечное существование. Он могущ – в силах сейчас произвести Судный день, хотя мы знаем, что Он этого не станет делать. Это аналогично высказыванию типа «Х может убить самого себя»: оно истинно, хотя говорящий знает, что Х не будет убивать себя.

По Ибн-Сине, могущество Божье таково, что всякая волимая Им вещь осуществится, а неволимая – нет. Все волимое Им, коли допустить неволение его, не осуществилось бы. И наоборот, все неволимое Им, коли допустить воление его, осуществилось бы. Итак, могущество Бога тождественно Его воле, и оба они – Его знанию, в свою очередь, тождественному Его самости.

Могущество Бога охватывает все, что может явиться к бытию. На «невозможное» (*мухаль*) же власть Его не распространяется¹⁰⁴.

Жизнь

Поскольку Бог – знающий и действующий, то Он живой (*хайй*). Ведь живое – это воспринимающее (*мудрик*) и действующее (*фа‘аль*).

Но у Бога жизнь, в отличие от нашей, не нуждается в двух разных «силах / способностях» – силе восприятия и силе движения. Ибо знание Божье служит началом, принципом Его действия, т. е. осуществления всего. Кроме того, жизнь Бога не есть нечто иное, нежели знание Его.

Жизнь Божью фалясифа обосновывают также аргументом «от совершенства». Сущее делится на живое и мертвое; живое первее мертвого и превышает него; Бог – первейший и наивысший, следовательно, Он – живой.

В «Совершенном граде» аль-Фараби, что «живое» можно понимать и в переносном смысле, относя его к любому сущему, достигшему своего совершенства. Тогда Бог-Первое как наивысшее совершенство более всего заслуживает называться «живым».

Как пишет Ибн-Сина в «Жемчугах мудрости», применительно к Богу / Необходимому атрибут «живой» может обозначать также Его

¹⁰⁴ *Ибн-Сина*. Книга знания (фрагменты). С. 298–300; *Он же*. Исцеление: Теология. С. 181; *аль-Газали*. Цели философов. С. 239–240.

перманентность: «Сущее, которое не подвержено уничтожению». Повидимому, такое понимание атрибута «жизнь» вдохновлено кораническим употреблением Божьего эпитета *хайй* («живой») не только в смысле «живущего», но и «вечноживущего»: в трех айатах (2:255; 3:2; 20:111) он сочетается с описанием *каййум* («перманентный»), а в четвертом (25:58) – к нему добавлено выражение «который не умирает»¹⁰⁵.

Красота

О Божьей красоте Пророком сказано: «Воистину Бог красив и любит красоту»¹⁰⁶. Вместе с тем, каламская традиция не выделяет «красоту» в качестве атрибута Бога, зато на первый план эта характеристика выдвигается при осмыслении Бога у фалясифа и у суфиев.

Согласно авиценновскому «Исцелению», нет большей красоты (*джамаль*) и великолепия (*бахх*'), чем быть таковым, каковым должно быть, чисто интеллектуальным, чисто благим, свободным от всех возможных недостатков, единым во всех отношениях. Поэтому Бог / Необходимое обладает высшей красотой и высшим великолепием. Именно Он выступает началом/принципом красоты и великолепия всякого сущего.

К означенным двум описаниям, *джамаль* и *бахх*', аль-Фараби добавляет еще одно – *зина*, «пригожество», связывая все три эпитета обладанием наилучшим бытием, последним/высшим совершенством¹⁰⁷.

Блаженство

Божье «блаженство» фалясифа чаще всего обозначают арабским словом *лязза*, близким к русскому – «наслаждение», а порой в этом смысле употребляя также наименования *сурур*, *бахджа*, *гибта* и *са'ада*. Но мутакаллимы, и вообще мусульманские теологи, избегают приложения этого эпитета к Богу. Фигурирующие же в Коране и Сунне близкие описания, например – *фарах* (радость) и *рыда* (довольство) и их противоположности, обычно выражающие отношение Бога к соответствующим деяниям людей, в каламе редуцируются к другим атрибутам. В частности означенные два описания возводятся к Божьей «воле / хотению» совершать вознаграждение.

¹⁰⁵ *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. С. 366, 368; *Он же*. Жемчуга мудрости. С. 59; *Ибн-Рушд*. Опровержение Опровержения. С. 384–385; *аль-Фараби*. Совершенный град. С. 119. В последнем источнике атрибут «живой» связывается лишь с восприятием.

¹⁰⁶ Хадис от Муслима.

¹⁰⁷ *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. С. 368; *аль-Фараби*. Совершенный град. С. 122.

Согласно фалясифа, блаженство (наслаждение, радость) наше тем более, чем совершеннее воспринимается наикрасивейшее и наиболее благоприятнейшее. Коли Бог обладает высшей красотой и благостью, а Его постижение Своей самости является высочайшим в совершенстве, то и Его блаженство – абсолютно превосходнейшее. И наше блаженство / наслаждение ни в какое сравнении не идет с Божьим. Разве у преходящего может быть какое-либо сходство с вечным, у весьма ущербного – с абсолютно совершенным?!¹⁰⁸

Любовь

Кроме обозначения *'ишк*, соответствующего греческому *eros*, фалясифа обычно передают описание «любовь» (возжелание, восхищение) также термином *хубб* / *махабба*, реже – *и'джаб*. Повидимому, означенный атрибут, характерный для фальсафского (и суфийского) понимания Первоначала, прежде всего восходит к Корану и Сунне¹⁰⁹, хотя в каламе (и других школах мусульманской теологии) он не выделяется в качестве отдельного описания Бога.

В Коране Бог трижды описывается как любвеобильный (*вадуд*). Еще в двадцати айатах говорится о Его любви (глагол *ахабба*) к людям / верующим. И в двух из них упоминается о взаимной любви Творца и тварей: «Если любите вы Бога., то возлюбит Он вас» (3:31); «Явит Он людей любимых Им и любящих Его» (5:54). А в одном каноническом хадисе передаются такие слова Всевышнего: «Раб Мой все приближается ко мне добродетелями своими, пока Я не полюблю (*ахабба*) его, а если Я возлюблю его, Я буду слухом, которым он слышит, глазом, которым он видит, рукой, которой он водит, ногой, которой он ходит...»

По фалясифа, чем больше вещь испытывает наслаждения от своей самости, тем сильнее таковая любит свою самость, возжелает оной и восхищается ею. Отсюда явствует, что Бог (Необходимое, Первое) возжелает Свою самость, любит ее и восхищается ею. Но у нас возжеланное, т. е. красивое и благоприятное, не выступают в

¹⁰⁸ Исцеление: Теология. С. 368–370; Книга знания. С. 302–308; Указания и наставления. С. 365; *аль-Фараби*. Совершенный град. С. 122–123.

¹⁰⁹ Вопреки порой встречающейся в литературе интерпретации, аристотелевский Бог выступает лишь объектом любви, но никак не субъектом ее. По Аристотелю, не может быть дружбы людей с Богом, поскольку таковая возможна там, где возможна ответная любовь, а дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви (Большая Этика. II 11, 1208b 26–32).

качестве возжелающего, но таковым служит иная сила. Бог же первейшим образом созерцает Свою сущность, поэтому в Нем любящее (*мухибб*) есть само любимое (*махбуб*), восхищающееся (*му'джиб*) – само восхищаемое (*му'джаб*), возжелающее (*'ашиик*) – само возжаемое (*ма'шук*).

Отсюда также следует, что Бог является первым любимым и первым желанным, любит Его кто-либо другой или нет, возжелает Его кто-либо другой или нет¹¹⁰.

В авиценновском «Трактате о любви» любовь (*'ушик*) предстает как начало, свойственное всему сущему, тождественное его бытию (если речь идет о Боге) или составляющее причину его бытия (в творениях). Бог, будучи абсолютным благом, возлюблен всеми вещами, особенно «душами божественными» (*мута'аллиха*) – ангельскими и людскими, которые по мере сил стремятся к уподоблению Богу / Благу. Бог проявляет Себя, и такое Его проявление (*таджалли*) служит причиной всякого бытия. Своим бытием Он страждет (*'ашиик*) бытие Своих причиненных, страждет принятия тварями Его проявления. Прежде всего, Божье проявление принимают «божественные души», а посему их можно назвать возлюбленными (*ма'шук*) Его. Именно об этом, подчеркивает Ибн-Сина, говорится в хадисе: «Если раб таков-то и таков-то, он возлюбит (*'ашиика*) Меня, и я возлюблю Его»¹¹¹.

Следовательно, любовь Бога и тварей взаимна.

Первоначало

В «Совершенном граде» аль-Фараби постулирует Бога в качестве «Первого / Первоначала» (*аль-авваль*), от которого исходит бытие всех остальных сущих. Определяя Бога как Бытийно-Необходимого, Ибн-Сина отмечает, что раз Бог / Необходимое один, единственный, то все остальные сущие не необходимы, а лишь возможны. Всякое же возможное нуждается для своего бытия в причине, и все причины восходят к Необходимому. Таким образом, Необходимое есть «Начало/Принцип» (*мабда'*), «Первое» (*авваль*), «Первоначало» (*мабда' авваль*) для всех прочих сущих. Само же Оно не может иметь начала в каком-либо аспекте. Будучи началом всех вещей, Необходимое вместе с тем не есть что-либо из вещей, следующих за Ним. Первоначало мира не похоже на сам мир.

¹¹⁰ Исцеление: Теология. С. 368–370; Указания и наставления. С. 365; Совершенный град. С. 123.

¹¹¹ Трактат о любви. С. 68.

Отношение Первоначала ко всему остальному можно сравнить с отношением солнечного света ко всем освещенным телам. Солнце сияет от самого себя, а не благодаря иному осветителю; другие вещи освещены благодаря солнцу. Так, солнце является источником света для всякого освещенного, из себя оно изливает (эманерирует) свет на другие вещи. При этом от самого светила ничего не отделяется, поскольку его свет выступает лишь причиной возникновения света в других вещах¹¹². Такое сравнение, однако, верно лишь отчасти. Ибо солнце не является светом, который существует сам по себе, но светом в субстрате. Первоначало же не имеет субстрата, бытие Его служит источником бытия всего¹¹³.

3.4. Тождество атрибутов и самости

Мусульманская теология, особенно каламская / ашаритская, первейшим образом делит атрибуты Бога на апофатические (отрицающие, *сальбиййа*) и катафатические (утверждающие, положительные, *субуттиййа*, *иджабиййа*, *вуджудиййа*). Первый тип атрибутов выражает отсутствие данного свойства: в частности, нетелесность, единство (как не-множественность), извечность (в смысле безначальности во времени). Ко второму типу относятся описания, указывающие на обладание данным свойством, например – жизнь.

В свою очередь, катафатические атрибуты подразделяются на самостные / сущностные (*нафсиййа*, *затиййа*), которые характеризуют Бога Самого по Себе, безотносительно к тварям, и оперативные (*фи'лиййа*), описывающие действия Бога в отношении тварей. Оперативными выступают такие эпитеты, как творец, прощающий, судья. В качестве же самостных атрибутов мутакаллимы канонизируют список из семи атрибутов: жизнь, знание, воля, могущество, слух, зрение и речь.

¹¹² Согласно преобладающей в античности и в средневековье (особенно среди перипатетиков) астрономической теории, исхождение света от солнца и других небесных светил никак их не умаляет, ибо надлунный мир вечен и неизменен.

¹¹³ Исцеление: Теология. С. 243, 354, 359; Книга знания (фрагменты). С. 286–287.

Помимо данного перечня атрибутов, достаточно репрезентативного, у фаласифа то и дело возникают другие описания Бога – например, «слава» (*маджд*, порой в сочетании с близкими этому эпитету характеристиками – '*азама*, «величие» и *джалаль*, «возвышенность»), «владыка» (*малик*), «свет» (*нур*) и другие.

Апофатические и оперативные атрибуты считаются ментальными характеристиками, не имеющими самостоятельного бытия, а самоотно-катафатические квалифицируются как бытийные атрибуты, которые пребывают в Божьей самости, будучи «и не тождественны с оной, и не отличны от нее». Самоотно-катафатические атрибуты считаются извечными, оперативные – возникающими (*хадис*) во времени.

Мутазилиты же полагают самоотно-катафатические атрибуты тождественными Божьей самости. А описание «речь» они относят к оперативным атрибутам (отсюда их учение о Коране как о возникшем слове Божьем, а не извечном). Также оперативным многие из них считают атрибут «воля».

В вопросе о соотношении Божьей самости и Божьих атрибутов фалясифа, как справедливо отмечает Ибн-Рушд, занимают позицию, близкую к учению мутазилитов, которые «возводят атрибуты Первоначала к Его самости, а не полагают их дополнительными к ней»¹¹⁴.

Но фальсафское толкование Божьих атрибутов в монистическо-апофатическом духе снимало вопрос об актуальности классификационных схем, подобных каламскому делению атрибутов на отрицающие и утверждающие, самоотно и оперативные. Фалясифа не останавливаются и на вопросе о характере атрибутов с точки зрения их временной модальности, видимо, полагая как само собой разумеющееся их вечность, поскольку атрибуты тождественны Божьей сущности.

Атрибуты как соотнесенности и отрицания

По Ибн-Сине, свойства, которыми мы наделяем вещи, бывают пяти типов. О конкретном человеке, например, говорят: он – тело, белый, знающий, щедрый, бедный. Первое свойство, «тело», представляет собой сущностную (*зати*) характеристику, относящуюся к нему как к представителю рода. Второе, «белый», – привходящее, акцидентальное свойство. Третье свойство, «знающий», также акцидентально, но отличается от акциденции «белый» тем, что имеет связь с другой вещью, с познанным предметом. Четвертое свойство, «щедрый», принадлежит к «соотносительным» (*идафи*) свойствам, т. е. к таким, которые описывают вещь лишь в ее отношении к иным вещам: «щедрый» имеет смысл только в соотнесенности с тем, кому он оказал помощь; «отец» – в соотнесенности с «сыном». Пятый тип свойств, «бедный», хотя и звучит как утверждение, на самом деле подразумевает отсутствие соответствующих качеств, в данном случае – отсутствие средств.

¹¹⁴ Опровержение Опровержения. С. 199.

У Бога (Бытийно-необходимого) не может быть свойств ни первого типа, поскольку у Него нет рода и видового отличия, ни второго и третьего – так как Он свободен от каких-либо акциденций. Четвертый тип свойств – «соотносительные» – не вносит в самость / сущность (*зам*) множественности и каких-либо изменений. Таково, например, наше описание X как находящегося справа от Y: если Y переходит на другую сторону, то он претерпел изменение своим движением, а X – нет. Бог не может обойтись без соотносительных атрибутов, ибо все другие вещи исходят от Него и существуют благодаря Нему. Свойства пятого типа также не вносят множественности в самость вещи, и к Богу они вполне применимы.

В действительности, у Бытийно-необходимого имеется единственный утверждающий атрибут, а именно «сущее» (*инн, мавджуд*). Все прочие атрибуты представляют собой сочетание этого атрибута с некоторым отрицанием, либо с отношением, либо с тем и другим. В частности, «единое» подразумевает бытие Божье с отрицанием его делимости или с отрицанием соучаствующих в нем. Атрибут «первое» выражает отношение Его бытия ко всем остальным сущим. «Ум, умопостигающее и умопостигаемое» указывает на отрешенность Его бытия от материи, а также на Его определенную соотношенность. «Могущее» означает лишь, что Оно – бытийно-необходимое, соотношенное с другими вещами в том смысле, что их бытие исходит от Него описанным выше образом. «Живое» – это Его интеллектуальное бытие с соотношенностью, ибо «живое» означает воспринимающее и действующее. «Волящее» подразумевает, что Оно, постигая Себя, служит началом разворачивания миропорядка, т. е. в этом атрибуте сочетаются отрицание (отрешенность от материи) с соотношенностью. «Щедрое» – то же самое, но еще с одним отрицанием, связанным с отсутствием цели. «Благое» выражает Его бытие, лишенное возможности (потенциальности) или недостатка, и тогда это отрицание; либо оно выражает Его статус как начало любого совершенства и порядка – тогда оно является соотносительным свойством. Таким образом, атрибуты Бытийно-необходимого, не различаясь между собою, не причиняют Его сущности никакой множественности или инакости¹¹⁵.

Ибн-Рушд об ашаритской, мутазилитской и христианской концепциях

¹¹⁵ Книга знания (фрагменты). С. 383–385; Исцеление: Теология. С. 367–368.

В трактате «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд, касаясь вопроса о соотношении атрибутов и самости, высказывается в смысле неодобрения каламской практики распространяться на эту тему перед широкой публикой.

Различая атрибуты «самостные» (*нафсийа*), т. е. такие, которые описывают самость (*зам*) как таковую, а не благодаря наличию в ней какого-то дополнительного к ней понятия (например, атрибуты «единый» и «извечный») и «понятийные» (*ма'навийа*), которыми описывается самость в силу наличествующего в ней соответствующего понятия, философ считает [порицаемым] новшеством (*бид'а*) обсуждение вопроса о характере вышеупомянутых семи традиционных атрибутов (знание, воля, могущество): тождественны ли эти атрибуты самости (*зам*) Бога или же они дополнительные к ней, т. е. являются ли таковые самостными атрибутами или понятийными.

По ашаритам, как констатирует философ, указанные атрибуты – понятийные, дополнительные к самости. С их точки зрения, Творец знает знанием, дополнительным к Его самости, жив жизнью дополнительно к Его самости, наподобие наблюдаемого у людей (*фи-ш-шахид*).

В возражение ашаритам Ибн-Рушд замечает, что при таком понимании атрибутов Творец должен быть телом, ибо здесь имеется описание и описуемое, носитель и носимое, а таковое свойственно именно телу. Ашариты либо должны полагать самость наличествующей (*ка'ума*) самой по себе, а атрибуты – наличествующими благодаря ей, или же полагать, что и то, и другое наличествует само по себе. Во втором случае мы имели бы множество божеств. И это – такое же учение, что и у христиан, признающих три ипостаси (*аканим*, ед. ч. *укнум*) – бытие, жизнь и знание; но в Коране порицаются те, кто исповедует Бога «третьим из трех» (5:73)! А в первом случае мы бы имели две вещи, одна из которых конституируется сама по себе, а другая – благодаря первой. Стало быть, здесь должны наличествовать субстанция и акциденция, ибо субстанция есть то, что пребывает само по себе, а акциденция – то, что наличествует в другом. Составленное же из субстанции и акциденции непременно является телом.

Ибн-Рушд считает неудовлетворительной и мутазилитское утверждение, что самость и атрибуты есть одно и то же. По его словам, такое утверждение далеко от общеизвестных положений и, более того, кажется противоположным им. Ведь с позиции здравого смысла скорее можно подумать, что знание должно быть отличным от знаю-

щего, что знание не может быть самым знающим. Словом, такое учение слишком далеко от понимания широкой публики, а разглашение его является прорицаемым новшеством, поскольку оно способно дезориентировать эту публику, нежели ориентировать ее.

По мнению философа, схожим образом с верного пути сошли и христиане, полагающие множественность описаний и считающие их субстанциями, которые не наличествуют в ином, но в самих себе, наподобие самости – таковы у них атрибуты «знание» и «жизнь». По их утверждению, Бог – один в определенном аспекте и три – в другом, т. е. три, поскольку сущий, живой и знающий, а один, поскольку совокупность таковых есть нечто единое. При этом относительно «трех» у них имеются три толка. Одни полагают описания тождественными самости, без какой-либо множественности в ней; другие признают множественность, разделяясь на два разряда: на тех, кто считает множественность наличествующей в самой себе, и на тех, кто считает ее наличествующей в ином. Однако все это, как считает Ибн-Рушд, далеко от замысла Закона.

Итак, подытоживает философ, относительно атрибутов широкой публике подобает знать только явно сказанное Законом, а именно: признание их существования, без подобных конкретизаций их статуса, ибо на сей счет у публики не может быть никакого достоверного знания¹¹⁶.

¹¹⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 612–614.

4. КОСМОГОНИЯ

Творение мира понимается в фальсафе как интеллектуальный, мыслительный процесс исхождения / эманации¹¹⁷ множественности вещей от Единого / Бога. И в их представлениях этот процесс не имеет начала: креационное (от лат. creatio – творение) действие Бога извечно, а с ним и мир в целом.

Учение об извечности мира подавляющим большинством теологов (включая мутакаллимов) рассматривалось как не совместимое с правоверием, а в Газалиевом «Опровержении философов» оно фигурирует первым среди трех «еретических» тезисов мусульманских перипатетиков. Вместе с тем фальсафская аргументация в пользу этого учения как более сообразующегося с представлением о всемогущем и преблагом Творце показалась убедительной не только некоторым мутакаллимам и суфийским мыслителям, но и такому «архи-ортодоксальному» богослову, как Ибн-Таймийя (ум. 1328).

4.1. Извечность креационной деятельности

В обоснование этернализма (от лат. aeternus – вечный) фальсифа обычно выдвигали рациональные / философские доводы, но некоторые из этих мыслителей (прежде всего Ибн-Рушд) апеллируют также к традиционным, кораническим свидетельствам.

Коранические свидетельства

Отвечая на критику аль-Газали, Ибн-Рушд в трактате «О соотношении философии и религии» пишет, что с его точки зрения расхождение между философами (фальсифа)¹¹⁸ и мутакаллимами-ашаритами (от имени которых выступает аль-Газали) по вопросу об извечности (*кыдам*) мира или его возникновении (*худус*) носит преимущественно терминологический характер.

В самом деле, сущее бывает трех разрядов. Первый разряд охватывает вещи, которые возникли благодаря некоей действующей причине и из некоей материи и бытию которых предшествовало время. Таковы тела подлунного мира, образование которых воспринимается чувством, – это вода, воздух, земля, животные, растения и тому подобное. Как философы / фальсифа, так и ашариты сходятся на признании этого вида сущего возникшим (*хадис*).

¹¹⁷ От лат. emanatio – истечение; араб. *файд*, *судур*.

¹¹⁸ В широком смысле слова *фальсифа* / «философы», т. е. с охватом античных мыслителей, таких как Аристотель и Платон.

Второй разряд, противоположный первому, составляет сущее, которое не возникало из чего-то или благодаря чему-то и которому не предшествовало время. Также относительно этого сущего представители обеих сторон сходятся в наименовании его извечным (*кадим*). Это – Бог.

К третьему разряду, который занимает срединное положение между указанными двумя крайностями, относится то сущее, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое наличествует благодаря некоему деятелю. Таков мир в целом.

Как философы, так и мутакаллимы-ашариты согласны в том, что миру присущи все три свойства. Ведь мутакаллимы допускают, что данному разряду сущего время не предшествует, или вынуждены признать это, поскольку время, с их точки зрения, есть нечто, сопутствующее движению тел. Они согласны с философами также относительно того, что будущее время, равно как и будущее существование, бесконечно. Расходятся же они с ними лишь касательно прошлого времени и прошлого существования. Мутакаллимы считают прошлое время конечным, и именно такого учения придерживается Платон и его последователи. Аристотель же и его школа утверждает, что оно, как и будущее время, бесконечно, не имеет начала.

По замечанию Ибн-Рушда, последний разряд имеет сходство как с подлинно возникшим бытием, так и с бытием извечным. Те, для которых сходство его с извечным возобладает над сходством с возникшим, называют его извечным, тогда как те, в чьих глазах возобладает его сходство с возникшим, называют его возникшим. В действительности же оно не есть ни подлинно возникшее, ни подлинно извечное, ибо подлинно возникшее с необходимостью подвержено уничтожению, а подлинно извечное беспричинно. Вот почему некоторые (Платон и его последователи) называли его «возникшим-извечным», поскольку время, с их точки зрения, ограничено в прошлом. Отсюда автор трактата делает вывод: учения о мире не настолько далеки друг от друга, чтобы приверженцы одного обвиняли остальных в ереси.

Далее философ принимается доказывать, что не фалясифа отходят от буквы Корана, а их оппоненты, мутакаллимы, ибо в Писании «нет указания на то, что Бог существовал вместе с чистым небытием, – это не утверждается ни в одном тексте»¹¹⁹. Совсем наоборот, коранические откровения скорее свидетельствуют в пользу безначально-

¹¹⁹ О соотношении философии и религии. С. 564.

сти ряда сущих. Так, коранические слова о Боге как о том, «Кто создал небеса и землю за шесть дней, // И Его престол был на воде» (11:7), по своему буквальному смыслу предполагают и некоторое бытие, предшествовавшее данному бытию (небесам и земле), а именно Божий престол и воду, и некоторое время, предшествовавшее данному времени, т. е. времени, сопутствующему форме данного бытия. Также в аяте 41:11 говорится, что при создании мира Господь «обратился к небу, что было дымом», а это предполагает создание небес из чего-то.

Схожую мысль развивает Ибн-Рушд в сочинении «О методах обоснования принципов вероучения», где он указывает, что именно такое изображение процесса сотворения мира (т. е. как создание вещей во времени, из чего-то) фигурирует «и в Коране, и в Торе, и во всех прочих небесных Писаниях». Более того, только оно соответствует обыденному пониманию творения. Описание же создания мира как вневременного процесса или создания «из ничего» не соответствует Священным текстам и, более того, непонятно даже образованным людям, не говоря уже о простом народе¹²⁰.

К этой коранической аргументации следует добавить, что в подтверждение тезиса об извечности творения как проявления Божьей благодати Ибн-Сина и другие фальсифы ссылаются также на кораническое осуждение иудеев Медины, святотатствовавших: «Длань Бога сжата!» (5:64).

Рациональные доказательства

В «Опровержении философов» аль-Газали приводит четыре главных фальсифических доказательства извечности мира. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что все они фактически принадлежат Ибн-Сине.

1. Возникшее не может исходить от извечного. Ибо если предположить, например, что был некий момент времени, когда извечное существовало, а мир еще не изошел от него, то он не изошел из-за отсутствия «перевесодателя» (*мураджжих*), т. е. фактора, дающего перевес одной из двух альтернатив над другой – бытию над небытием. В таком случае возникновение мира благодаря извечному было бы лишь чистой возможностью. Если же мир возник потом, то либо появился некий перевесодатель, либо нет. Если нет, то мир остался бы в том же состоянии чистой возможности. А если да, то относительно

¹²⁰ О методах обоснования принципов вероучения. С. 628–629.

этого перевесодателя можно было бы задать тот же вопрос: почему он появился именно в данный момент, а не раньше? И тогда мы получили бы бесконечную регрессию, что нелепо, либо дошли бы до такого перевесодателя, который таковым был извечно, что также нелепо.

2. Бог предшествует миру или по самости, или по времени¹²¹. В первом случае долженствует, чтобы оба были возникшими или оба – извечными. Но раз Бог извечен, то и мир также извечен. Во втором же случае до возникновения мира и времени протекло бы время – конечное или бесконечное. Если конечное, то и бытие Бога имело бы начало! Если же такое время бесконечно, извечно, и коли время есть мера движения, то и движение должно быть извечным, а с ним и движущееся, т. е. мир.

Этот аргумент можно сформулировать и на каламский / теологический манер. По логике оппонентов, всемогущий Бог был способен сотворить мир за один год, за сто лет, за тысячу или за бесконечное число лет прежде, чем Он сотворил его. И эти предполагаемые сроки различаются между собой по величине (*микдар*, *каммиййа*); следовательно, до возникновения мира было нечто длящееся (*мумтадд*) и измеримое (*мукаддар*), одна часть которого может быть продолжительнее и длиннее другой, а таковое и есть время.

Если оппонент возразит, что слово «годы» применимо лишь к тому времени, которое следует за возникновением неба и вращения его, то нашему аргументу можно придать и следующую форму: коли предположить, что от начала своего существования до настоящего момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Бог сотворить до него второй такой же мир, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Раз Бог всемогущ, то оппонент должен ответить утвердительно. И таким предположениям непременно должно соответствовать нечто, которое обладало бы варьирующимся количеством. Но таковым не может выступать сам Бог (ибо Он превыше величины и количества). Значит, означенное количество – это время, которое и есть мера движения, и до мира было бы время, притом не имеющее начала.

3. Мир извечно был возможным. Ведь был бы какой-то момент, когда его возникновение было бы невозможным, то это означало бы, что Бог тогда не был в силах его создать! Поскольку же эта возмож-

¹²¹ О видах предшествования и следования было сказано в § 1.3.

ность (*имкан*) не имеет начала, то и само возможное, т. е. мир, безначально.

4. Любому возникающему предшествует та материя, которая наличествует в нем, поскольку сама материя не возникает, а возникновение есть только приход к ней форм, акциденций и качеств. В самом деле, до своего явления к бытию возникающая вещь не может быть бытийно-невозможной, так как невозможное вообще не существует. Она не может быть и бытийно-необходимой, ибо необходимое вообще не бывает несуществующим. Следовательно, сама по себе такая вещь есть нечто бытийно-возможное. Возможность же – это нечто, что само по себе не наличествует, а нуждается в субстрате / вместилище (*махалль*), в коем оно пребывает. А таким субстратом служит только материя. Ведь помимо материи нет иного субстрата, с которым данная возможность могла бы сочетаться, иначе сама эта материя была бы возникшей, и ее возможность предшествовала бы ее возникновению, таким образом оказываясь наличествующей самой по себе, что нелепо, или же ее возможность наличествовала бы в другой материи, а возможность второй материи – в третьей, и так до бесконечности, что также абсурдно. Значит, первая материя – не возникающая, а извечная¹²².

В своем собственно философском / рациональном обосновании извечности мира Ибн-Рушд следует аристотелевской аргументации, развивая ее в рамках комментариев к работам Аристотеля, особенно к «Физике», «О возникновении и уничтожении» и «Метафизике». В основе этой аргументации лежат три главных принципа: извечность материй и форм, из которых состоит мир; извечность времени и движения; извечность субстанций, служащих в качестве первоначал для сущих подлунного сферы, «мира возникновения и уничтожения»¹²³.

Судя по сохранившимся сочинениям аль-Фараби и Ибн-Баджжи, они подробно не останавливались на этой теме¹²⁴. О позиции Ибн-

¹²² Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». С. 143–216; Он же. Опровержение Опровержения. С. 3–105; Ибн-Сина. Исцеление. С. 382–392; Он же. Указания и наставления. С. 334–339. См. также следующий подпараграф.

¹²³ См. ниже, подпараграф «Ибн-Рушд о мнениях касательно модусов творения».

¹²⁴ Правда, в атрибутируемом аль-Фараби сочинении «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля» утверждается, что Аристотель не мог учить об извечности мира, но придерживался взгляда, сходного с платоновским!

Туфайля будет сказано в следующем подпараграфе. Аль-Кинди же не разделял аристотелевского этернализма.

**Ибн-Сина: главное – не извечность мира
или его возникновение, а единство Творца**

Если в «Исцелении», «Спасении» и «Книге знания» Ибн-Сина весьма энергично отстаивает этерналистский тезис, то в более позднем сочинении – «Указания и наставления» – он высказывает менее категоричное мнение.

В разделе, посвященном космогонии, автор сначала останавливается на анализе различных терминов, которыми в арабо-мусульманской литературе передается понятие о творении (*ихдас*, *таквин*, *ибда'*, *фи'ль*, *сун'*, *иджад*, *джа'ль* и другие) и уточняет способ их употребления в фальсафе. Первейшим образом все эти термины обозначают факт того, что бытие вещи / сотворенного наличествует благодаря другой вещи / творцу. В отличие от мутакаллимов, которые творение обозначают словом *ихдас*, понимаемое ими как явление вещи к бытию после небытия, т. е. фактически во времени, фаласифа четко различают три модуса творения: 1) *ихдас* – создание во времени; 2) *таквин* – создание из материи; 3) *ибда'* – непосредственное / вневременное создание (здесь бытие причиненного зависит только от причины, без посредства какой-либо материи, орудия или времени). Вещи подлунного мира осуществляются через *таквин* и *ихдас*¹²⁵, а вещи небесного мира – через *ибда'*.

Далее философ приходит к обсуждению вопроса о том, является ли мир извечным или возникшим. В этой связи он дает обзор различных точек зрения, распределяя их по следующим трем большим группам¹²⁶.

1. Учение о многих чувственно воспринимаемых вещах, которые существуют благодаря самим себе и необходимы как таковые. [Согласно

¹²⁵ Материя / первоматерия не может продуцироваться через *таквин*, время или движение – через *ихдас*.

Если *ихдас* употреблять в более общем смысле, охватывая им не только продуцирование вещи во времени, но и просто причинение бытия данной вещи, при котором не предполагается временное отставание причиненного от причины, но только зависимость его бытия от этой причины (если нет бытия первой, то не будет и бытия второй), то эти два модуса творения обозначаются как *ихдас* / *худус замани* (временное продуцирование) и *ихдас* / *худус зати* (самостное продуцирование). Тогда второе значение фактически выступает синонимом термина *ибда'* в его фальсафском толковании. Отметим также, что в каламе *ибда'* порой понимается как «продуцирование [не по образцу]».

¹²⁶ Ниже вместе с высказываниями Ибн-Сины даются, в квадратных скобках, разъяснения его комментатора ат-Тусы (ум. 1274).

этому воззрению, небосводы и планеты со всеми своими модусами и конфигурациями, а также первоэлементы (*'анасыр*), бытийно необходимы и извечны; а возможные / возникшие в мире – это лишь движения, комбинации первоэлементов и связанные с ними аспекты]. В возражение этому Ибн-Сина замечает, что бытийно-необходимое (*ваджиб аль-вуджуд*) не нуждается в чем-либо и неделимо в каком-либо отношении, а среди чувственных вещей вряд ли можно найти таковое.

2. Учение о причиненности чувственных вещей, но а) при признании непричиненности множественного корня / материи этих вещей, [как в концепции Демокрита об атомах или доктрине сабиев-харнанитов о пяти извечных принципах – материи, времени, пустоте / пространстве, душе, божестве]; б) или при провозглашении необходимыми двух противоположных друг другу вещей либо множества таких вещей, благодаря которым возникают все остальные вещи, [как в зороастризме, с его утверждением о двух бытийно-необходимых противоположностях – добром / светлом и злом / темном].

Оба эти мнения, как считает Ибн-Сина, несостоятельными, ибо противоречат положению о единстве бытийно-необходимого.

3. Учение об одном-единственном бытийно-необходимом принципе. В свою очередь эта группа делится на две подгруппы. Согласно первой из них, данный принцип извечно существовал только один, когда от него ничего не возникало, затем он начал действовать, восхотев возникновения чего-то от него. [Таково мнение многих мутакаллимов и богословов небесных религий].

Среди представителей данной подгруппы есть такие, кто считает, что мир возник в наиболее подходящий (*аслах*) для его возникновения момент: [так полагают, например, многие мутазилиты]. Другие говорят о невозможности того, чтобы он возник в иное время, нежели когда возник, [как об этом учит мутазилит Абу-ль-Касим аль-Балхи / аль-Каби]. По мнению третьих, – [например, ашаритов], – возникновение мира не зависит от определенного момента или чего-либо прочего, но только от Делателя, и непристойно спрашивать Его, почему Он что-то сделал или не сделал.

Такова первая подгруппа. Ей Ибн-Сина противопоставляет тех [фалясифа], для которых Бытийно-необходимое-само-по-себе не изменяется в Своих состояниях, а в чистом небытии не выделяется одно такое состояние, когда Ему предпочтительней ничего не осуществлять, или же вещам предпочтительней вовсе не возникать от Него, и какое-то другое состояние, отличное от оно́го.

Критикуя доводы оппонентов этернализма, философ замечает, что полагание задержки в креационном акте есть не что иное, как лишение (*та'тыл*) Бога возможности проявлять Свою милость и щедрость. Вместе с тем в конце рассуждения о разных учениях автор заявляет: «Таковы основные доктрины. Тебе следует разумом своим, а не страстью, избрать одну из них, [но только] после того, как признаешь единство Бытийно-необходимого»¹²⁷.

Близкое рассуждение Ибн-Туфайль вкладывает в уста героя своей философской робинзонады «Повесть о Хаййе ибн Йакзане». Постигнув, что весь мир представляет собой словно единое живое существо, Хайй приступил к исследованию вопроса: возник ли мир после небытия или же он существовал от века? Долгое время он метался между двумя гипотезами, рассматривая аргументы «за» и «против» обеих альтернатив, но потом заключил, что оба пути ведут к одной и той же цели. «При этом прежние его сомнения относительно извечности мира или его начала ему нисколько не помешали: и то и другое решение сего вопроса подтверждали в его глазах существование Действователя (*фа'иль*), Который не является телом», и в обоих случаях все вещи в мире – «причиненные, нуждающиеся в Действователе и в своем бытии зависящие от Него»¹²⁸.

Такую же мысль высказывает Ибн-Рушд в полемическом сочинении «Опровержение Опровержения». Признавая, что некоторые фальсафские доводы перипатетиков в обоснование извечности мира не достигают уровня аподиктических / доказательных, философ показывает, что доказательными не являются и те контраргументы, которые от имени мутакаллимов выдвинул аль-Газали. Отвечая оппонентам фальсафы, он замечает: независимо от того, признать Вселенную возникшей или извечной, таковая все равно, по мнению философов, нуждается в извечном Создателе. И еще: с представлением о всемогущем Создателе более соотнобразуется именно фальсафское учение о Его деятельности как о вечном / перманентном творении, нежели утверждение мутакаллимов о творении как об акте, начавшемся относительно недавно¹²⁹.

Ибн-Рушд о мнениях касательно модусов творения

Несколько иного характера обзор теолого-философских взглядов на модусы творения дает Ибн-Рушд в «Большом комментарии

¹²⁷ Указания и наставления. С. 332–339.

¹²⁸ Повесть о Хаййе ибн Йакзане. С. 498–499.

¹²⁹ Опровержение Опровержения. С. 148, 153, 157.

к “Метафизике”» Аристотеля. Эти взгляды он распределяет по четырем группам: две крайние и две промежуточные.

Диаметрально противоположными выступают учение о скрытом существовании (*кумун*) и учение об инновации (*ибда‘, ихтира‘*). Приверженцы первого учения, под которыми Ибн-Рушд, видимо, подразумевает досократиков (особенно Анаксагора) и мутазилиита ан-Наззама (ум. 835–845), полагают, что все вещи латентно наличествуют одни в других, поэтому возникновение (*кау*) представляет собой именно выявление скрытых форм, выведение их наружу, а делатель / действователь (*фа‘иль*) нужен лишь для вывода вещей и отличения их друг от друга. С точки зрения таких мыслителей, значит, делатель есть не более чем двигатель (*мухаррик*).

Приверженцы учения об инновации говорят, что делатель полностью творит сущее, при этом не обязательно, чтобы имелась какая-то материя, на которую тот действует. Таково, по Ибн-Рушду, общепринятое среди богословов / мутакаллимов ислама, христианства [и иудаизма] мнение. Христианин Иоанн Грамматик¹³⁰, как передают, даже был убежден, что возможность (*имкан*) вещи наличествует в одном только ее делателе, [поэтому нет нужды в материи как носителе потенции].

Промежуточные же мнения сводятся к двум, одно из которых в свою очередь подразделяется на два, так что их оказывается три. И все они сходны в том, что, во-первых, возникновение есть некоторое изменение (*тагаййур*) в состояниях определенной субстанции; во-вторых, что ничего не возникает из ничего, т. е. для возникновения необходим какой-то субстрат (*мауду‘*); в-третьих, что возникающее вещи происходит от однородной с ней по форме.

Согласно первому из этих двух мнений, делатель творит (*йубди‘, йахтари‘*) форму и утверждает ее в материи. И среди сторонников данного взгляда есть такие, кто полагает подобного делателя никак не находящимся в материи: таков «даритель форм» (*вахиб ас-сувар*), о котором говорит, в частности, Ибн-Сина.

Другие полагают, что такой делатель бывает либо отрешенным от материи, либо не отрешенным. Не отрешенный действователь – это, например, огонь, вызывающий огонь, или человек, порождающий человека. Отрешенный же – это тот, кто порождает животное или растение, которое не возникает от подобного ему животного или

¹³⁰ Он же – Иоанн Филопон (конец V – начало VI в. н. э.).

подобного семени. Таково учение Фемистия, а возможно, и аль-Фараби.

Третье мнение, как пишет далее Ибн-Рушд, – это то, которое мы взяли у Аристотеля: делатель производит [только] слагаемое из материи и формы, приводя материю в движение и изменяя ее таким образом, чтобы в актуальное состояние перешла заключенная в ней потенция формы.

Эта концепция выступает своего рода синтезом вышеизложенных крайностей. Она сходна с учением о творении [из ничего] (*ихти-ра* ') в том смысле, что потенциальное / не-сущее делается актуально сущим, но она отличается тем, что действитель не являет форму из не-формы. А с учением о латентном существовании ее роднит положение, согласно которому «подобное (*муваты* ') возникает из подобного или близкого оному»¹³¹, т. е. не выступает как создание чего-то абсолютно нового.

Как уточняет Ибн-Рушд, указанное положение вовсе не означает, будто своей самостью и формой подобное производит форму ему подобного. Смысл этого положения состоит в том, что подобное выводит форму ему подобного из потенциального состояния в актуальное: как действитель оно выступает вовсе не потому, что привносит в материю нечто извне, нечто внешнее по отношению к ней. И в этом аспекте субстанция схожа со всеми акциденциями – горячее не привносит в нагревающееся тело теплоту извне, но потенциально горячее становится горячим актуально. Точно также обстоит дело с [протяженной] величиной, следующей за становлением (*кауун*): если при становлении величина переходит из одного количества в другое, то этот переход совершается не благодаря какому-то количеству, входящему в эту величину извне. И перемещение в пространстве не есть нечто проистекающее извне от двигателя¹³².

По Ибн-Рушду, особенность аристотелевской концепции состоит в том, что в ней делатель не творит (*йахтари* ') формы, иначе «нечто возникало бы из ничего», а это нелепо. С точки зрения Аристотеля, форма не подвергается возникновению и уничтожению, разве

¹³¹ Возникновение из близкого подобному – это как в случае с появлением мулов от скрещивания лошади / кобылы и осла / самца.

¹³² Чуть ниже Ибн-Рушд пишет, что все формы потенциально находятся в первоматерии (*аль-мадда аль-уля*), а актуально – в Перводвигателе (*аль-мухаррик аль-авваль*), наподобие присутствия актуально произведенного изделия в уме производителя.

только акцидентальным образом, т. е. в смысле возникновения и уничтожения слагаемого из формы и материи.

«И сие, – заключает философ, – есть тот принцип, следование которому и непренебрежение им при рассмотрении таких вещей оберегает человека от подобных ошибок в отношении оных. Именно воображение (*таваххум*), будто формы творятся, и толкало к [платоновскому] утверждению об идеях и учению о дарителе форм.

И именно чрезмерное такое воображение привело мутакаллимов из числа приверженцев трех ныне существующих религий¹³³ к утверждению о возможности возникновения чего-нибудь из ничего (*ляшай*): если инновация (*ихтира*) возможна по отношению к форме, то она возможна по отношению ко всему.

А раз мутакаллимы из числа приверженцев нашей религии полагали, что действительный действует путем творения из ничего и раз среди здешних вещей, воздействующих одна на другую, они не обнаруживали подобного действительного, то стали утверждать, что у всех сущих имеется один-единственный действительный, который производит их без чьего-то посредства. На этом основании мутакаллимы отрицали, чтобы огонь сжигал, вода утоляла жажду, хлеб насыщал!»¹³⁴

4.2. Небо

В эманационистской схеме мироустройства, разработанной аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синой, впервые в истории философии аристотелевско-птолемеевская космология была соединена с неоплатоновским эманационизмом¹³⁵.

Фарабийская схема

Как пишет аль-Фараби в трактате «Совершенный град», от Первосущего / Бога, поскольку Оно умопостигает Самого Себя, эмануруется второе сущее. И это сущее является абсолютно бестелесной, непричастной материи субстанцией, т. е. чистым разумом.

Далее, поскольку этот разум умопостигает Первое, из него эмануруется другой разум. А поскольку он умопостигает самого себя, из

¹³³ Иудаизм, христианство и ислам.

¹³⁴ Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1503–1504.

¹³⁵ Согласно Плотину и другим неоплатоникам, от Единого (Блага, Бога) эмануруется универсальный / мировой Разум, от которого в свою очередь эмануруется универсальная / мировая Душа, а от нее – природа, материальный мир. Об аристотелевско-птолемеевской космологии было сказано во Введении.

него эмануруется крайняя, беззвездная сфера. Для этой сферы отделенным / трансцендентным двигателем выступает первый разум.

Точно так же, благодаря умопостижению Первого и самого себя, из второго разума эмануруется третий разум и сфера неподвижных звезд. По этой схеме появляются нижестоящие сферы – Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны, а также соответствующие им разумы.

На сфере Луны заканчивается бытие небесных тел – тех, что по природе своей движутся круговым движением. Из соответствующего ей отделенного разума эмануруется десятый, разум, от которого уже не может исходить другой отрешенный от материи разум и который порождает подлунный/земной мир и управляет им. Этот разум философ обозначает как Деятельный разум (*аль-‘акль аль-фа ‘‘аль*)¹³⁶.

Ибн-Сина модифицирует фарабийскую схему, переформулируя ее в терминах «возможное»-«необходимое» и описывая эманационистский процесс как триадичный.

Авиценновская схема

Изложение эманационистской концепции космогенеза Ибн-Сина начинает с обоснования принципа, по которому «от единого исходит только единое» (*аль-вахид ля йасдур ‘анху илля вахид*).

Поскольку Первое / Необходимое (Бытийно-необходимое-само-по-себе) выступает необходимым во всех аспектах, то невозможно, чтобы первое из эманурующихся от Него сущих было множественным – ни по числу, ни наподобие делимости на материю и форму, ибо такое следует от Него благодаря Его самости, а не чему-либо другому. И аспект Божьей самости, от которого следует одна вещь, не тот же, что ее аспект, от которого следует другая. Если бы от нее одновременно исходили две вещи, которые различны как наличествующие отдельно друг от друга (наподобие двух разумов или двух тел) или различны ментально, но составляют единое целое (наподобие материи и формы), то они следовали бы сообразно двум различным аспектам в ней. Находились бы эти два аспекта не в Его самости, но лишь в качестве необходимо сопутствующих ей (*лязим*) вещей, ставился бы тот же вопрос в отношении их сопутствования, пока дело не доходило бы до двух факторов, присутствующих в ней самой. Тогда самость Бога оказалось бы делимой по понятию (*ма‘на*), что абсурдно!

Стало быть, первое сущее, исходящее от Первого / Необходимого, нумерически едино. Более того, ни одно из тел и ни одна из

¹³⁶ Совершенный град. С. 129–131, 156.

форм, служащих совершенствами для тел, не могут выступать ближайшими для него причинами. Следовательно, таковое не может быть ни материей, ни материальной формой, но представляет собой отрешенную от материи форму, т. е. чистый разум. И похоже, говорит Ибн-Сина, что именно он является отделенным двигательным началом для крайней небесной сферы.

Поскольку у небесных сфер имеется множество отрешенных разумов и душ (т. е. отделенных и имманентных принципов движения), то невозможно, чтобы их бытие приобреталось посредством чего-то, не обладающего отвлеченным, имматериальным бытием. Также и небесные тела, которые должны исходить от Первого, не могут возникнуть от Него непосредственно, поэтому возникают от Него через чье-то посредство. И такое посредствующее не может быть чистым единством, лишенным множественности, ибо было показано, что от единого как единого возникает лишь единое.

С другой стороны, в отрешенных разумах множественность может присутствовать только следующим образом. Причиненное (разум), взятое само по себе, есть бытийно-возможное, но благодаря Необходимому оно есть бытийно-необходимое. А поскольку таковое представляет собой ум, то оно непременно умопостигает свою самость и умопостигает Необходимое. Значит, в нем имеется троякая множественность: аспект умопостижения себя как бытийно-возможного, аспект умопостижения необходимости следования своего бытия от Необходимого и аспект умопостижения Оного.

Эта множественность не приходит к нему от Первого, ибо возможность его бытия принадлежит ему самому, а не благодаря Оному – от Него-то таковой имеет именно необходимость бытия. А множественность, связанная с его умопостижением Бога или с умопостижением самого себя, есть множественность, необходимо вытекающая из необходимости его возникновения от Него. А раз отрешенные разумы нумерически множественны, то от Первого они не могут явиться к бытию одновременно. Должно быть, чтобы наивысший из них появился первым, а потом последовали остальные разумы, один за другим.

Однако недопустимо, чтобы сначала упорядочивались интеллектуальные субстанции, а затем небесное тело следовало от последней из них. Ведь у каждого небесного тела должно быть свое интеллектуальное начало, раз одно небесное тело не может появляться от другого. Поэтому небесные тела должны начинать свое существование вместе с интеллектуальными, нисходя одновременно с ними.

Поскольку же под каждым разумом находятся три вещи – небесная сфера с ее материей и формой / душой и нижестоящий разум, то возможность для появления этих трех от первого причиненного / космического разума должна быть обусловлена указанной троичностью в нем. И каждый из последующих космических разумов следует предыдущему в плане наличия такого множества аспектов.

Значит, из первого разума, поскольку он умопостигает Бога, следует бытие нижестоящего разума; поскольку он умопостигает себя, следует бытие формы крайней небесной сферы, бытие ее совершенства/души, а соответственно природе возможного бытия, которая появляется у него и которая включается в его умопостижение своей самости, следует бытие телесности крайней сферы. Другими словами, из его умопостижения Бога от него исходит разум, а сообразно собственной его самости, по двум ее аспектам, от Него следует первая множественность с двумя ее частями, т. е. с материей и формой, но материя следует через посредство формы или с ее участием. Так обстоит дело с каждым из последующих разумов и небесных сфер, пока мы не дойдем до того разума, который управляет нашими душами – Деятельного разума.

Ибн-Сина дает и другое обоснование эманационистской схемы, в рамках которого доказывалось, во-первых, что небесные тела как таковые не могут порождать другие небесные тела, во-вторых, что души их могут действовать на другие тела только посредством своих тел, а посредством тел они не способны порождать ни душу, ни тело. Следовательно, тело небесной сферы возникает от соответствующего разума, но сохраняется через посредство души данной сферы. От первого причиненного/разума, отмечает далее философ, может возникать только множество вещей, различных по виду, и так обстоит дело с последующими небесными разумами, пока мы не дойдем до последнего разума, от которого уже могут возникнуть умственные субстанции, единые по виду, но множественные по числу, т. е. человеческие разумы¹³⁷.

Следует отметить, что в отличие от аль-Фараби Ибн-Сина не столь категоричен в описании эманационистского ряда параллельным последовательности небесных сфер. А коли признать наличие у каждого из небесных светил по несколько отрешенных двигателей/разумов, то и эманационистская последовательность, отмечает философ, должна быть гораздо сложнее. Он не высказывается опре-

¹³⁷ Исцеление. С. 401–407; Книга знания. С. 180; Указания и наставления. С. 350–351.

деленно за или против добавленного Птолемеем атласного / беззвездного неба.

Более скептического мнения в отношении этой сферы придерживается Ибн-Рушд. А в его ранних работах, где он еще стоит на позициях эманационизма (в частности, в «Кратком комментарии к “Метафизике” Аристотеля»), указывает иной возможный порядок исхождения космических интеллектов: от двигателя / разума первой сферы (неба неподвижных звезд) сначала эмануруется двигатель сферы Солнца, а от него – двигатель сферы Сатурна.

О Деятельном разуме

Упоминающихся в Коране и Сунне ангелов *фалясифа* обычно идентифицируют с разумами и душами небесных сфер. Эти разумы Ибн-Сина обозначает как «отрешенные духовные ангелы» (*маля'ика руханиййа муджаррада*), а души – как «действующие духовные ангелы» (*маля'ика руханиййа 'амалиййа*). Космические разумы он называет также «ангелами-херувимами» (*карубиййун*), самыми приближенными к Богу.

Кроме того, в фальсафе первый из эманурующихся от Первого / Бога разумов отождествляется с разумом, о котором говорится в одном хадисе: «Воистину, первое, что сотворил Бог, – это разум»¹³⁸. Порой все космические разумы и, соответственно, души объединяют в единый универсальный разум и единую универсальную душу, прилагая к ним наименования «Перо» (*аль-калям*, букв. «трость») и «Скрижаль» (*аль-ляух*)¹³⁹ – вслед за хадисом, по которому вначале Господь создал Перо и Скрижаль, приказав Перу начертать на Скрижали все будущие твари. По фальсафской профетологии, пророческие предсказания основаны именно на соединении разума пророка с этой Скрижалю.

Особое место в фальсафской космогонии занимает последний из отрешенных космических разумов – Деятельный разум (или Активный интеллект, араб. *аль-'акль аль-фа'аль*). Как замечает Ибн-Сина, на самом деле все космические разумы являются деятельными, будучи чистой актуальностью (без какого-либо аспекта возможности / потенции) и перманентно действующими. Но последний из них специфицируется данным наименованием, поскольку его энергия направлена на образование и упорядочение непосредственно окружающих нас предметов.

¹³⁸ Внеканонический хадис.

¹³⁹ Полное наименование: *аль-ляух аль-махфуз*, Святохраняемая скрижаль.

Этот разум фактически выступает создателем подлунного мира. В качестве источника всех форм в нем Деятельный разум именуется «Дарителем форм» (*вахиб ас-сувар*). От него поступают как единичные / материальные формы физических тел, так и общие / интеллигибельные формы, наличествующие в человеческом разуме. Когда вода, например, нагревается настолько, что становится готовой к превращению в пар/воздух, она снимает с себя водную форму и облекается в воздушную форму, которая от Дарителя эмануруется к ней. Точно также, при логическом или математическом доказательстве, от Деятельного разума к человеческому разуму поступает соответствующая умопостигаемая форма – вывод. Более того, даже аксиоматические принципы, такие как «Целое больше части», утверждаются в нашем разуме именно благодаря их эманации от этого разума.

В качестве источника Божьего откровения, дарованного пророкам и святым¹⁴⁰, к означенному разуму аль-Фараби прилагает коранические наименования «Дух верный» (*ар-рух аль-амин*) и «Дух пресвятой» (*ар-рух аль-кудус*) – эпитеты, которые мусульманское богословие обычно относит к архангелу Гавриилу, вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками. Но в авиценновском трактате «О разрядах рациональных наук» указанные два наименования разграничиваются: здесь первый причисляется к «действующим ангелам», а второй – к херувимам¹⁴¹.

Что касается Ибн-Рушда, то в своих поздних работах (в частности, в «Опровержении Опровержения» и «Большом комментарии к “Метафизике” Аристотеля») он отказывается от эманационистской схемы, сохраняя за Деятельным разумом только функцию просвещения человеческого разума. С точки зрения философа, формы материальных предметов не привходят к ним извне, а имманентны их материям, лишь переходя из потенциального состояния в актуальное. Такой близкий к натурализму взгляд Ибн-Рушд представляет как аутентичный аристотелизм.

¹⁴⁰ Первую разновидность Откровения обычно обозначают термином *вахи*, вторую – *ильхам*.

¹⁴¹ *аль-Фараби*. Гражданская политика. С. 48; *Ибн-Сина*. Книга знания (фрагменты). С. 234–235 (примеч. 288).

Упомянутые коранические эпитеты фигурируют, в частности, в айатах 26:193 и 2:87.

4.3. Подлунная сфера: неорганическая природа

Подлунная сфера, «мир возникновения и уничтожения» (*‘алям аль-каун ва-ль-фасад*), представляет собой область непрерывного становления. Правда, саму материю и форму, из которой состоят подлунные тела, Аристотель полагал извечными и ниоткуда не возникающими. Фальсафская же космогония возводит их к вышеупомянутому Деятельному разуму, «Дарителю форм»: из него, при участии небесных тел, эмануруется и первоматерия, и формы четырех первоэлементов (воды, воздуха, земли и огня), от смеси / соединения (*мизадж*) которых образуются все прочие, более сложные тела. Соответственно из степени соразмерности такой смеси возникают три царства природы: минералы, растения и животные.

Возникновение четырех элементов

По Ибн-Сине, четыре элемента / стихии, очевидно, различны; они также имеют разные природы / формы, ибо одни стремятся вверх, другие – вниз. С другой стороны, эти элементы подвержены возникновению и уничтожению, превращаются друг в друга, поэтому у них единая общая материя. И как было отмечено выше, от тела не может происходить тело; следовательно, одни только небесные тела не могут служить причиной существования таких элементов. А коли у них общая материя, то причина существования их материи не может быть множественной. Разнообразие же их форм требует, чтобы причиной этих форм выступало множество вещей – четыре вещи или четыре вида вещей, соответственно числу их форм.

Кроме того, одна только форма не может служить причиной бытия материи, иначе по исчезновении формы исчезла бы и материя, тогда как мы наблюдаем, что материя сохраняется, но облекаясь в иную форму. С другой стороны, не может быть, чтобы форма не имела отношения к бытию материи, иначе материя наличествовала бы и без нее!

Отсюда следует, что существование материи обусловлено многими факторами. Первейшей причиной служит нематериальная субстанция – Деятельный разум, который дает материи основу (*асл*) ее бытия, но не исключительно он, а при участии формы: наподобие того, как движущая сила является причиной бытия движения данного предмета, но при наличии определенной воспринимающей способности в самом предмете; или же как в случае с солнцем, которое выступает причиной созревания плодов, но при наличии в самих фруктах естественной предрасположенности к принятию воздействия солнца.

Спецификация материи одной, а не другой формой, не может быть обусловлена Деятельным разумом, ибо, как было сказано, единое действует на единое единым образом. Стало быть, такая спецификация требует наличия иной причины, по которой материя оказывается предрасположенной к принятию определенной формы, а не другой. Первоначально, в отношении возникновения четырех элементов, в качестве такого фактора могут выступать только небесные тела: именно по причине отдаленности или близости от них у материи оказываются различные предрасположенности.

Единство небесных тел в плане общности для них кругового движения сообщает материи чистую предрасположенность, т. е. способность к принятию любой формы. Различие же их по природам своим обуславливает готовность материи к принятию одной формы, а не другой. И всякая такая форма поступает от Деятельного разума.

Но различие в предрасположенностях может проистекать также от воздействия самих элементов друг на друга. Например, при соприкосновении с воздухом огонь сообщает ему готовность к принятию формы огня – и та приходит к нему от Деятельного разума.

В этой связи Ибн-Сина обращает внимание на различие между «способностью, потенцией» (*кувва*) и «предрасположенностью» (*исти'дад*). Первая означает готовность к принятию и данной формы, и ее противоположности, а вторая выражает склонность в сторону именно конкретной формы. Например, материя воздуха одинаково способна к принятию как огненной формы, так и водной. Но преобладание холода делает ее более восприимчивой к водной форме, и та превращается в воду, по обретении предрасположенности от охлаждающей причины, получив водную форму от Деятельного разума. Аналогичным образом материя, находящаяся поблизости к перманентно движущемуся телу (т. е. к сфере Луны), более восприимчива к огненной форме, поскольку движение соотнобразуется с теплотой; а материя, которая далека от движения и ближе к недвижному (т. е. к центру Вселенной), более склонна к противоположной форме, земляной¹⁴².

Само количество первоэлементов – четыре – Ибн-Сина склонен объяснять воздействием четырех небесных тел (без уточнения каких именно) или множества небесных тел, объединенных в четыре группы. По мнению философа, возможно также, что все влияние исходит

¹⁴² Ибн-Сина. Исцеление. С. 407–409; *Он же*. Книга знания. С. 180–182.

от одного небесного тела, но по какой-то неизвестной нам причине это влияние делится на четыре разряда¹⁴³.

Об элементах и первичных качествах

В рамках обсуждения вопроса о соотношении указанных четырех простейших элементов с первичными чувственными качествами (ед. ч. *кайфиййа махсуса*), Ибн-Сина отмечает, что чувственные качества делятся на разряды, соответствующие пяти разрядам чувств (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание). Но цвета, звуки, запахи и вкусовые качества не принадлежат к числу первичных качеств, ибо тела могут не иметь их: например, нет цвета у воздуха, нет вкуса у (чистой) воды или воздуха, нет запаха у воздуха или камня. И нет сомнения, что тело само по себе не имеет звука.

Что же касается осязаемых качеств, то ни одно из подлунных тел не бывает лишенным какого-нибудь из них. К таковым относятся теплота и холод, сухость и влажность, тяжесть и легкость, твердость и мягкость, вязкость и хрупкость, шероховатость и гладкость, грубость и тонкость. Первичными из них являются четыре качества, составляющие первые две пары, ибо они не вытекают друг от друга, а все остальные качества вытекают из них, например, легкость следует за теплотой, тяжесть — за холодом, твердость — за сухостью, мягкость — за влажностью.

Первая из двух означенных пар (теплота — холод) активна, производит воздействия, а вторая (сухость — влажность) пассивна / страдательна, претерпевает их. Ведь теплота разъединяет различное и объединяет подобное (как это делает огонь), а холод объединяет подобное и неподобное (как это делает вода). Влажному легко принимать очертания и также легко расставаться с ними, сухому — быть сыпучим.

Чисто теоретически между этими четырьмя первичными парами возможны шесть сочетаний. Но поскольку сочетание противоположных членов одной и той же пары бессмысленно (ведь теплое не может быть холодным, а сухое влажным), то реально имеются четыре сочетания, которые соответствуют четырем первоэлементам: теплое и сухое (огонь), теплое и влажное (воздух), холодное и влажное (вода), холодное и сухое (земля). При этом в каждом элементе преобладает одно качество: огонь скорее горяч, воздух — влажен, вода — холодна, земля — суха.

¹⁴³ Исцеление: Теология. С. 413.

Как подчеркивает Ибн-Сина, для первоэлементов все указанные качества являются акциденциями, а вовсе не формами. Ведь форма (*сура*) представляет собой субстанцию (*джаухар*), и таковая не допускает увеличения или уменьшения, не может быть сильнее или слабее, тогда как эти тела различаются по степени теплоты или сухости. В действительности же форма элемента есть иная природа (*таби‘а*), которая сама по себе не поддается чувственному восприятию, а такие воспринимаемые вещи, как цвет, холод или влажность, суть акциденции, исходящие от этой природы.

Но означенная природа познается через ее действия: она производит в теле данного элемента покой в его естественном месте¹⁴⁴ и стремление к этому месту при отлучении с ним, а также обуславливает в теле особое качество и особое количество. Например, природа воды проявляется в холоде: если насильственно холод снять с нее, она возвращается к нему сразу по прекращении препятствия. Эта природа также вызывает движение воды вниз, поэтому если толкать ее вверх, то как только снимется принуждающий фактор, она устремится вниз. С данной природой воды связана и определенная ее величина (объем), которую силой можно увеличить или уменьшить (например, нагреванием или охлаждением), но та сразу восстановится по устранении такого принуждения.

Из различий в движениях явствует также, что формы этих элементов разные, так что они отличаются друг от друга по виду (*нау’*), а не только по качествам (ед. ч. *кайфиййа*).

Имея общую материю, четыре элемента способны превращаться друг в друга. Так, воздух может переходить в воду, земля – в воду, вода – в землю или огонь и т. д.¹⁴⁵

Смесь, минералы

По Ибн-Сине, образование сложных тел из простых возможно только в подлунном мире – там, где есть прямолинейное движение. В отношении качеств, за исключением света, действие (*фи‘ль*) и претерпевание действия (*инфи‘аль*) между телами осуществляется через соприкосновение: например, тело не будет нагреваться огнем с расстояния двадцати метров. И чем сильнее соприкосновение, тем сильнее будет действие и претерпевание.

¹⁴⁴ О естественных местах тел было сказано во Введении.

¹⁴⁵ Ибн-Сина. Книга знания. С. 194–195, 201–202; Бахманйар. Ат-Тахсил. С. 398–403.

При встрече эти тела оказывают друг на друга действие, причем воздействие происходит посредством формы, а претерпевание – через материю, наподобие того, как меч рубит благодаря своей остроте, а затупляется постольку, поскольку он сделан из железа.

Взаимодействие двух тел будет продолжаться до тех пор, пока одно тело не возьмет верх над другим, превращая его в свою субстанцию, и в этом случае имеет место возникновение (*каун*) в отношении победившего тела и уничтожение (*фасад*) в отношении побежденного. Однако дело может и не дойти до такого преодоления одного другим, но качества взаимодействующих тел изменяются таким образом, что у всех них появляется сходное общее качество. В таком случае мы имеем «смесь» (*мизадж*).

При смешении, как подчеркивает Ибн-Сина, изменение касается лишь качеств соединившихся тел / элементов, но не их субстанциальных форм. А новое качество не есть сумма качеств элементов, таким образом умеривших свою силу, оно поступает от Деятельного разума.

Как правило, как замечает далее философ, четыре первичных элемента не встречаются в чистом виде. Похоже, что земля состоит из трех слоев (ед. ч. *табака*). Нижний слой, что вокруг центра, представляет собой чистую землю, а средний образован смешением земли с водой, т. е. подобен глине. Верхний же слой земли делится на две части – покрытую водой / морем и высушенную солнцем. В первой части преобладает влажность, во второй – сухость.

В воздухе также есть такие слои, как: 1) теплый парообразный слой, в котором имеется влажность (т. е. пар, араб. *бухар*) от соседства с морями и теплота от соседства с прогреваемой солнечными лучами земель; 2) холодный парообразный слой, до которого уже не доходит тепло с поверхности земли (поэтому на вершинах гор прохладнее); 3) воздух, близкий к чистому; 4) дымовидный воздух – в нем есть дым (*духан*), поднявшийся от поверхности земли и устремившийся в сторону сферы огня, поскольку дым ближе к огню по своим качествам (по сухости и подвижности).

Расположенная выше сфера состоит из чистого огня. И такой огонь не имеет ни света, ни цвета, ибо у огня таковые появляются по причине его смешивания с дымом.

Что касается процесса мироздания, то после четырех элементов первыми возникают смеси, образующие пар (соединение водной и воздушной форм) и дым (соединение огненной и земляной форм).

От пара возникают такие атмосферные явления, как облако, дождь, снег, град и радуга; от дыма – ветер, молния, гром, кометы и т. п.

Благодаря соединению, в недрах земли, пара и дыма возникают минералы (*ма'адин*, ед. ч. *ма'дан*). В частности, если в смеси больше дыма, то образуются такие минералы, как нашатырь и сера. При преобладании пара появляются жидкие минералы (например, ртуть) и затвердевшие жидкости (такие, как яхонт или хрусталь). В целом минералы делятся на четыре группы: камни, плавкие тела, серные тела и соли¹⁴⁶.

4.4. Подлунная сфера: мир души

Согласно фальсафской космогонии, после минералов возникают растения (деревья, кустарники, травы), за ними животные – сначала неразумные, а потом люди.

Растительная душа

Если у тела смесь (*мизадж*) становится более соразмерной, чем у минералов, то оно оказывается способным к тому, чтобы от Деятельного разума получить растительную / вегетативную (*набатиййа*) душу.

Вслед за Аристотелем, Ибн-Сина и другие перипатетики ислама определяют душу (*нафс*) и как форму, способ организации живого тела, и как первую его энтелехию / завершенность¹⁴⁷. Соответственно этому растительная душа выступает первой энтелехией природного органического тела в той мере, в какой оно питается, растет и размножается.

Первая, низшая сила / способность этой души – питательная (*газиййа*) – восполняет пищей то, что утрачивается организмом в процессе своей жизнедеятельности. Посредством пищи сила роста (*мунамиййа*) обеспечивает увеличение тела по размерам до известной, свойственной ему величины. А размножающая (*муваллида*) сила отделяет от тела некоторую часть, которая потенциально подобна ему и способна принять схожую с ним форму, например, зерно или семя.

Питательная сила действует на всем протяжении жизни тела, хотя к концу жизни слабеет. Сила же роста действует до достижения полной зрелости, а потом прекращает свое действие. По прекращении действия этой силы (в плане величины, а не времени) начинает дей-

¹⁴⁶ Книга знания. С. 203–209; ат-Тахсил. С. 410–415, 422–423.

¹⁴⁷ Первая энтелехия (от греч. *entelecheia* – завершенность, осуществленность) представляет собой реализацию данного рода существ в плане его субстанциальных характеристик как рода. За ней следуют энтелехии более высокого порядка – например, знание и ученость в отношении просто человека.

ствовать сила размножения. Благодаря первой силе сохраняется субстанция индивида, благодаря второй совершенствуется его субстанция, а благодаря третьей обеспечивается сохранность данного вида существ¹⁴⁸.

Животная душа

При более соразмерной смеси, нежели у растений, тело получает более совершенную (сравнительно с растительной) душу – животную (*хайаваниййа*), которая представляет собой первую энтелехию органического тела в той мере, в какой оно постигает единичное и совершает волеизъявительные движения. Помимо трех сил растительной души таковая обладает еще двумя, специфичными для нее силами – постигающей (*мудрика*) и двигательной (*мухаррика*).

В свою очередь двигательная сила подразделяется на действующую (*фа'иля*) и стремящуюся / побудительную (*нузу'иййа*, *шаукыййа*). Пронизывающая нервы и мускулы действующая сила непосредственно отвечает за двигательные процессы, сокращая мышцы или растягивая их. Она подчиняется стремящейся силе, которая имеет две ветви: вожделеющую (или аффективную, страстную, похотливую; араб. *шахваниййа*) и гневливую / яростную (*гадабиййа*). Первая побуждает тело двигаться к необходимым или полезным вещам, желая наслаждения, а вторая – побуждает избегать вредных или тлетворных вещей и противодействовать таковым, добиваясь победы над ними.

Постигающая же сила объемлет внешние (*захира*) и внутренние (*батына*) чувства. Выделяют пять внешних чувств (*хавасс*, ед. ч. *хисс*): зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Правда, Ибн-Сина склонен выделять не пять, а восемь внешних чувств, считая осязание родом, объемлющим четыре вида сил, первая из которых специализируется на различении противоположности теплого и холодного, вторая – влажного и сухого, третья – твердого и мягкого, четвертая – шероховатого и гладкого.

Внутренних чувств также пять: общее чувство, представление, воображение, эстимация и память. Учение об этом роде чувств, впервые разработанное, по-видимому, Ибн-Синою, призвано систематизировать и развивать дальше аристотелевские высказывания о последующих за ощущением психических способностях, таких как общее

¹⁴⁸ Исцеление. С. 311–313, 326–327; Книга знания. С. 209.

чувство, воображение и память, которые у самого Аристотеля не всегда четко различимы.

Отталкиваясь от аристотелевского положения о познании предмета как о восприятии его формы без материи, Ибн-Сина не только интеллектуальное, но и чувственное постижение рассматривает как отвлечение, абстрагирование (*таджрид*). С этой точки зрения познание предстоит как многоуровневый процесс абстрагирования, начинающийся с ощущения и увенчивающийся мышлением. Такая иерархическая схема впервые была четко обрисована Ибн-Синою, различавшим четыре разряда абстрагирования, среди которых низший и высший тождественны чувственному и интеллектуальному, а промежуточные соотносятся с «внутренними чувствами» (араб. *хавасс батына*; лат. *sensus interiores*).

«Общее чувство» (*хисс муштарак*), расположенное в переднем желудочке головного мозга, выполняет функцию восприятия, т. е. целостного отображения постигаемого предмета. Оно координирует ощущения, полученные от пяти внешних чувств, каждое из которых способно отражать лишь отдельные свойства данного объекта: например, в каждой части яблока оно воспринимает наличие определенного вкусового качества, определенного запаха, определенного цвета, определенной теплоты или холода.

Обретенные общим чувством формы/образы далее передаются представлению силе (или репрезентативной силе, араб. *хайалийя, мусаввира*), расположенному в конце переднего желудочка мозга. Эта сила служит хранилищем для означенных образов, которая удерживает их после удаления соответствующего объекта из поля действия чувств.

Сила воображения (или имагинативная сила, араб. *мутахаййия*) находится в среднем желудочке мозга, у червеобразного отростка. Имеющиеся в представлении образы она способна произвольно сочетать и разъединять. В результате могут появляться комбинации, не имеющие коррелята во внешнем мире – например, рогатый конь. Если эта сила управляется не животной силой души, а разумом, то в таком качестве она именуется «мыслительной» (*мутафаккира*) силой.

Конец того же среднего желудочка служит средоточием для следующей психической силы – эстимативной¹⁴⁹ (*вахмийя*) или си-

¹⁴⁹ От лат. *aestimatio*, которым передавалось арабское слово *вахм*; в обычном словоупотреблении последнее слово означает просто «воображение».

лы суждения / оценки. Она воспринимает наличествующие в чувственно воспринимаемых предметах нематериальные «понятия» (*ма'ани*, ед. ч. *ма'на*, лат. *intentio*). Благодаря ей, например, овца судит о том, что от этого волка следует убегать, а этого ягненка можно приласкать. Постигаемые ею понятия, такие как «любовь» и «вражда», «польза» и «вред», «сходство» и «различие», сами по себе не являются материальными, чувственными формами (наподобие цвета или фигуры), однако акцидентально они пребывают в материи, в чувственно воспринимаемых единичных предметах, и через последние выступают объектами чувственного постижения¹⁵⁰.

Запоминающая-вспоминающая (*хафиза закира*) сила, или память, находится в заднем желудочке мозга. В ней сохраняются нечувственные понятия, постигаемые посредством эстетивной силы.

Как отмечает Ибн-Сина, форма / образ предмета, полученная внешними органами, а впоследствии общим чувством, абстрагирована, отвлечена от материи, но только частично, поскольку при исчезновении самого предмета эта форма не сохраняется. Далее на уровне представления и воображения такая форма еще сильнее очищается от материи, полностью освобождаясь от связи с материальным предметом, поскольку она удерживается и при его отсутствии. Однако в ней сохраняются некоторые материальные акциденции, так как эта форма предстает почти чувственной, ибо она обладает некоторыми количественными и качественными характеристиками: человека, например, трудно представить без определенного роста, фигуры, цвета, местоположения и т. п.

Несколько выше указанной ступени абстрагирования эстетивная сила, так как она обретает понятия, которые сами по себе нематериальны, хотя таковые и пребывают акцидентально в материи. Однако эстетивное постижение также не полностью очищает форму от материальных акциденций. Ведь она берет эту форму не вообще, а в соотнесенности с определенным индивидом: воспринимается, например, не доброта как таковая, а доброта конкретного человека.

¹⁵⁰ Выделенные Ибн-Синой в качестве репрезентативной и эстетивной силы прочие мусульманские перипатетики, включая Ибн-Рушда, связывают с имажинативной силой / воображением.

Полное абстрагирование формы от материи и материальных связей – удел интеллектуального постижения, свойственного собственно человеческой, разумной душе¹⁵¹.

Человеческая душа

Согласно фалсафифа, когда телесная смесь достигает высшей степени соразмерности и совершенства, от Деятельного разума к телу поступает человеческая (*инсаниййа*) душа, которая есть первая энтелехия органического тела в той мере, в какой оно постигает общее и действует сообразно осмысленному выбору. Все силы обеих означенных душ присущи этой душе, по собственной функции которой она именуется разумной (*натыка*) душой.

Разумную душу фалсафифа, вслед за Аристотелем, делят на теоретическую / познающую (*'алима*) и практическую / деятельную (*'амиля*) силу. Благодаря первой силе мы обретаем, например, знание о том, что Бог – один-единствен. Практическая же сила дает знание касательно наших деяний – например, что притеснение есть нечто безобразное, которого надо избегать. Подобное знание бывает или общим, как в указанном примере, или частным / единичным, например знание о том, что данного человека нельзя притеснять. К обеим этим силам прилагается наименование «разум» («ум», «интеллект», араб. *'акль*), но только омонимически, поскольку практическая сила ориентируется на действие, на достижение блага, а не на обретение знания и постижение истины.

Практическая сила выступает началом движения тела, побуждая его совершать единичные осмысленные действия, т. е. соответствующие тем или иным ее намерениям. Она управляет действиями стремящейся и имагинативно-эстимативной сил животной души, спешествуя, в частности, их деятельности в сфере «практических искусств», ремесел. На стыке практической и теоретической силы возникают морально-этические принципы, например, представление о том, что ложь безобразна.

Что касается теоретической силы, собственно разума, то исходным пунктом фалсафской ноологии (от греч. nous, «ум») служило рассуждение Аристотеля в сочинении «О душе», где по аналогии с изделием различаются два вида разума, один из которых схож с материалом, претерпевающим и способным стать всем, а другой выступает аналогом действующего начала / мастера, будучи все производящим, наподобие света, который делает потенциально существую-

¹⁵¹ Исцеление. С. 311–313, 326–331, 337–340; Книга знания. С. 209–210, 214–215.

щие (т. е. потенциально зримые) цвета актуально существующими. В перипатетической традиции, вслед за Александром Афродисийским (конец II – начало III в. н. э.), первый получил наименование «материальный разум» (греч. nous hulikos, араб. *‘акль хайуляни*, лат. intellectus materialis), а второй – «деятельный, активный» (греч. poiētikos, араб. *фа‘аль*, лат. agens).

Если материальный разум находится в человеческой душе и вместе с ней погибает после смерти тела, то деятельный разум описывается в сочинении «О душе» как нетленный. Но у самого Аристотеля нечетко обозначен статус этого разума по отношению к душе – является ли он определенным ее аспектом или чем-то отдельным от нее. Впоследствии Теофраст (ум. 288–285 до н. э.) и Фемистий (ум. после 388) полагали его имманентным душе, тогда как Александр Афродисийский отождествлял его с Творцом / Богом. Интериоризирующей трактовки придерживались некоторые мусульманские аристотелики, прежде всего Ибн-Рушд. Большинство же фалясифа, во главе с аль-Фараби и Ибн-Синой, развивали трансценденталистскую, экстериоризирующую тенденцию. Как мы видели выше (§ 4.2), в их картине мира Деятельный разум предстает в качестве отдельного космического разума, порождающего подлунную сферу и управляющего ею.

В самом человеческом разуме мусульманские перипатетики обычно различают следующие три ступени.

1. Потенциальный (*би-ль-кувва*, лат. in potentia), или материальный (*хайуляни*, лат. materialis) разум, представляющий собой чистую предрасположенность, которую Ибн-Сина сравнивает со способностью младенца к письму.

2. Актуальный (*би-ль-фи‘ль*, лат. in actu) разум. Таковым выступает потенциальный разум, уже владеющий навыком интеллекции и обретший некоторые интеллигибелии. Данную стадию Ибн-Сина подразделяет на две – умеющий (*би-ль-маляка*, лат. habitus, in habitu) и актуальный разум, сравнивая первый со способностью к письму у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом, а второй – со способностью искусного писца, который даже если не пишет, но в любое время может продемонстрировать свое искусство. На стадии умеющего разума теоретическая сила уже располагает первыми интеллигибелиями (т. е. аксиоматическими положениями типа «целое больше части» или принципом непротиворечия), а по обретении последующих интеллигибелей означенная сила становится актуальным разумом: если она не созерцает их, при желании может это сделать.

3. Приобретенный (*мустафад*, лат. *acquisitus, adeptus*) разум. На этой высшей ступени разума теоретическая сила актуально созерцает наличествующие в ней абстрактные / интеллигибельные формы, умопостигая таковые и осознавая факт своего актуального их умопостижения. «Приобретенным» же данный разум называется потому, что сами интеллигибелии, благодаря которым потенциальный разум становится актуальным, получены им извне, при соединении с Деятельным разумом, «Дарителем форм».

Характерный для аристотелевской традиции восходящий, абстрагирующий подход к умственным, интеллигибельным формам (т. е. взгляд на них как на результат абстрагирования, последовательного очищения чувственных форм от их связей с материей) фальсафская ноология сочетает с нисходящим, иллюминационистским подходом, близким к платоновскому идеализму. Интеллигибелии, потенциально наличествующие в чувственных образах, не сами переходят из представления в разум, запечатлеваясь в нем. Абстрагирующая активность разумной силы только подготавливает душу, озаренную светом Деятельного разума, для получения от него соответствующей формы.

Эту мысль Ибн-Сина разъясняет через аналогию со зрительным процессом: «Подобно тому как отпечаток от чувственных форм, приходящий в [глаз] посредством света, не есть сами эти формы, а соответствующее им нечто иное, порожденное посредством света в воспринимающем [субъекте], точно также разумная душа, когда она созерцает находящиеся в представлении формы и когда свет Деятельного разума определенным образом соприкасается с ней, становится подготовленной к тому, чтобы в ней посредством света Деятельного разума возникли отвлеченные [понятия] этих форм, [свободные] от [материальных] примесей»¹⁵².

Авиценновская ноология выделяет еще один, особый вид интеллектуальной способности – «святой разум» (*'акль кудси*, лат. *intellectus sanctus*), который присущ пророкам. Благодаря нему пророки, без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления, мгновенно соединяются с Деятельным разумом¹⁵³.

¹⁵² Исцеление. С. 379.

¹⁵³ Подробнее об этом см. § 6.1.

Соотношение между различными ступенями разума Ибн-Сина иллюстрирует с помощью метафоры, почерпнутой им из знаменитого коранического стиха о свете:

«Бог есть свет небес и земли;
Его свет – словно ниша;
В ней – светильник;
Светильник – в стекле;
Стекло – точно жемчужная звезда;
Зажигается сей от древа благословенного –
Маслины, ни восточной, ни западной;
Масло ее готово воспламениться,
Хотя бы оно и не коснулся огонь;
Свет на свете!»
(24:35).

В этой метафоре «ниша» символизирует материальный разум; «стекло» – умеющий разум; «светильник» – приобретенный разум; «масличное древо» – мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии; «масло, готовое воспламениться без соприкосновения с огнем» – святой разум; «огонь», от которого зажигается светильник – Деятельный разум. К последнему, как было сказано (§ 4.2), Ибн-Сина прилагает наименование «Святой дух» – коранический эпитет ангела Божьего откровения, Гавриила¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Указания и наставления. С. 317.

5. ПРОВИДЕНИЕ

Согласно фаласифа, преблагой Бог не только даровал миру бытие, но перманентно заботится о нем, обеспечивая тварей средствами материального существования и (в отношении людей) духовного совершенствования. Такое Божье провидение / попечительство они обычно обозначают арабским словом *‘инайа* (букв. забота), реже – *тадбир*, или *сийаса* (букв. управление)¹⁵⁵. Отчасти оно выражается также наименованием хикма / премудрость, которое включает в себя идею и совершенного знания, и совершенного устройства.

5.1. Промысел и зло

Фальсафская теодицея¹⁵⁶, особенно в ее авиценновской версии, пронизана оптимизмом: во Вселенной добро однозначно преобладает, а зло наличествует лишь как нечто акцидентальное, без которого невозможна была бы реализация добра. Поэтому наш мир является наилучшим из возможных (мыслимых) миров.

Провиденциалистская интерпретация аристотелизма

Учение Аристотеля о Божьем умопостижении только Своей самости не оставляет места для представления о Боге как о промыслителе сущих. Встречающиеся же у него замечания о порядке и целесообразности в мире скорее следует отнести к бессознательной телеологии¹⁵⁷.

Но еще в античном перипатетизме намечалась тенденция к наделению аристотелевского Бога провиденциалистской функцией. В рамках такой ориентации Аристотелю приписывали трактат «О провидении». Ярче всего эта тенденция реализовалась в сочинении Александра Афродисийского «О провидении», арабский перевод которого циркулировал в двух версиях – *Фи ат-тадбират аль-фалякиййа* («Об управлении небесных сфер») и более сжатой *Фи аль-‘инайа* («О провидении»).

В этом сочинении Александр представляет концепцию Аристотеля как своего рода золотую середину между двумя крайностями: с одной стороны, учением античных атомистов (Левкипп, Демокрит

¹⁵⁵ Оба эти обозначения соответствуют греческому термину *pronoia*, который на латинском языке передавался словом *providentia* – провидение.

¹⁵⁶ Теодицея (букв. богооправдание; от греч. *theos* – божество, *dike* – право, справедливость) – концепция, обосновывающая наличие зла в мире при представлении о всеблагом, всеведущем и всемогущем Творце.

¹⁵⁷ От греч. *telos* / *teleos* – цель; учение о цели и целесообразности в мире.

и Эпикур), которые категорически отрицают какое-либо провидение в мире, а с другой – учением платоников и особенно стоиков, по которым Божий промысел простирается на все без исключения сущие. По этой срединной концепции, Бог непосредственно заботится о надлунном мире, одаривая каждое из небесных светил вечным бытием и наилучшим видом движения – круговым. О вещах же подлунной области, «мира возникновения и уничтожения» Бог заботится опосредованно, через небесные светила (особенно Солнце и Луну), их свет, теплоту и движение. Каждый из родов этих тленных вещей обеспечивается всем необходимым для вечного бытия как рода в целом. Что касается самих индивидов / особей, то число их бесконечно, а при таком бесконечном количестве вещей невозможно заботиться о каждой в отдельности. Промысел о них проявляется в наделении их бытием, а также в создании, в окружающем их мире, нужных средств для поддержания этого существования, наподобие того, как отец выделяет сыну необходимые средства.

Как мы видели выше (§ 2.1), у Ибн-Рушда одним из доказательств бытия Бога выступает царствующая в мире целесообразность, которая и свидетельствует о Промыслителе. В трактате «О количестве книг Аристотеля...» аль-Кинди, говоря о сочинении «Метафизика», пишет, что здесь устанавливается бытие Бога, доказывается Его единство, раскрываются Его имена / атрибуты и разъясняется, что Он – действующая и целевая причина всех сущих, «Тот, Кто управляет всем как искусный устроитель и обладатель совершенной мудрости»¹⁵⁸. А в послании «Разъяснение “преклонения” неба» (*Рисаля фи аль-ибана ‘ан суджуд аль-джирм аль-акса*), посвященном экзегетике слов Корана (55:6) о «преклонении» (*суджуд*) звезд пред Богом, философ истолковывает означенное «преклонение» метафорически, в смысле совершаемых небесными светилами движений, посредством которых они исполняют Божий план по управлению миром.

В провиденциалистском духе концепцию Аристотеля склонен интерпретировать и аль-Фараби, который в трактате о согласовании взглядов Аристотеля и Платона также атрибутирует Аристотелю учение о Боге как о творце Вселенной и о Божьей воле как принципе «изумительного порядка» расположения частей мира по отношению друг к другу. И в этом контексте сам аль-Фараби высказывается

¹⁵⁸ О количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии. С. 43.

о провидении. От Творца, управляющего миром, ничего не ускользнет, даже наимельчайшее, «будь оно весом с горчичное зерно», – с аллюзией на Коран (21:47; 31:16) подчеркивает философ. Такова и Божья забота (*'инайя*), которая не минует ни одну из частей мира, но все они и их состояния учреждены в самом подходящем для них месте, и самым совершенным образом, о чем красноречиво свидетельствуют, среди прочего, анатомия живых организмов¹⁵⁹.

Обосновывая выдвигаемую от имени Аристотеля мысль о целенаправленном упорядочивании мирового целого, аль-Фараби здесь ссылается на аристотелевские сочинения «Физика» и «О небе», но без уточнения конкретного места¹⁶⁰. Из «Метафизики» же фаласифа обычно выделяют два фрагмента, в которых, по их мнению, говорится о Божьем провидении.

Первый фрагмент составляют слова Аристотеля, по которым Бог / Перводвигатель «движет <...> как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное» (1072b 3–4). Как разъясняет Ибн-Рушд, Перводвигатель, будучи неподвижным, приводит в движение первое движимое Им, наподобие того как предмет любви движет любящего, оставаясь неподвижным. Первое движимое – это крайняя небесная сфера. Под «остальным» же подразумевается все, что находится помимо этой сферы, а именно прочие небесные сферы и предметы подлунного мира. На сей манер, добавляет комментатор, реализуется промысление (*'инайя*) Бога обо всех сущих, обеспечивая перманентность данного вида там, где нет возможности для сохранения бытия отдельных особей. Мнение же тех, кто полагает, что промысление Божье распространяется на каждый индивид, истинно в одном отношении, но ложно – в другом. Оно истинно в том плане, что у индивида не бывает какого-либо свойственного ему состояния, которое не было бы у некоторого разряда индивидов данного вида. А коли так, то утверждение, что Бог заботится об индивидах, является истинным в этом плане. Но Божье великодушие (*джуд*) не предполагает такой заботы об индивиде, в которой не соучаствует никто другой¹⁶¹.

¹⁵⁹ Об общности взглядов двух философов. С. 88–89.

¹⁶⁰ Речь идет, надо полагать, о четвертой главе второй книги «Физики» и о второй главе третьей книги сочинения «О небе».

¹⁶¹ *Ибн-Рушд*. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1606–1607.

Во втором фрагменте говорится, что в каждом сущем есть некое благо (*хайр*), ради которого оно существует, и что в мировом целом все упорядочено ради одной цели, «как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все или большая часть [дел] определено, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношения к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится, ибо природа каждого из них составляет такое начало» (1075a 11–23).

По Ибн-Рушду, слова «свободным меньше всего полагается делать все, что придется <...>» означают следующее: действия небесных тел, которые соучаствуют друг с другом в устройении (*кывам*) мира, сходны с действиями свободных людей в устройении дома: как свободным не дают делать, что хочется, но все их действия направлены на помощь друг другу, так же обстоит дело и в отношении небесных тел. Нижестоящие, подлунные сущности – это подобие рабов и охраняющих дом животных. В действиях таких материальных сущностей имеется мало порядка, ибо «природа каждого из них составляет такое начало», т. е. природа каждой из этих сущностей такова, что в ней не может быть больше имеющегося у нее совершенства и блага. Или же, возможно, под этим подразумевается, что начало каждого из двух разрядов, т. е. волеизъявительного и естественного, предполагает, чтобы таковым был противоположный разряд.

В этом, как заключает комментатор, состоит точка зрения Аристотеля на промысел (*'инайя*). И таким способом снимаются сомнения, возникающие по поводу промысла. Ибо имеются люди, которые полагают, будто в мире нет ничего, о чем бы Бог не позаботился, поскольку, как они утверждают, Премудрому (*хаким*) не подобает ни оставлять что-либо без заботы, ни делать зло, и все Его действия справедливы (*'адль*). В другую крайность впали те, кто отрицает какой-либо промысел в мире, ссылаясь на многие случающиеся вещи, которые суть зло и которые не должны исходить от Премудрого. Истина же состоит в том, что промысел существует. А что касается вещей, которые случаются не в соответствии с промыслом, то они обусловлены самой материей, а не невнимательностью (*таксыр*) со стороны Творца. Именно

возникающие здесь трудности привели некоторых к утверждению о двух богах: один бог творит зло, другой – добро¹⁶².

О мотивации промысла

Утверждая Деятельный разум в качестве дарителя форм, перипатетики ислама закрепляют за этим разумом главную роль в исполнении Божьего промысла в отношении сущих в подлунном мире. Особой заботой Деятельный разум окружает род разумных существ, даруя им рациональные знания, а пророкам – также и знание ревелативное, богооткровенное. Забота Всевышнего о сущих реализуется и посредством природы, заложенной в каждом роде существ и возбуждающей особей к продолжению рода (порождению себе подобного) и обретению совершенств, свойственных данному роду. По словам Ибн-Сины, имеющееся у всякой телесной вещи естественное или волеизъявительное стремление к таким совершенствам, коли они отсутствуют, есть милость (*рахма*) от Первопромысла (*аль-‘инайя аль-уля*)¹⁶³.

Определяя провидение (*‘инайя*), Ибн-Сина подчеркивает, что это понятие включает в себе три аспекта: 1) Бог знает о наилучшем для мира благопорядке (*низам аль-хайр*); 2) выступает причиной блага и совершенства вещей сообразно их предрасположенностям; 3) благоволит (*рады*) реализующемуся таким образом бытию. И все три аспекта тождественны Божьей самости, ибо таковая есть и знание о том благопорядке, и полная его причина, и благоволение ему.

Бог знает, например, какими должны быть органы у человека, дабы они наилучшим образом служили ему, и каким должно быть движение небес, дабы таковое было наиболее подходящим для них и для общего благопорядка. И все это затем осуществляется, притом без какого-либо стремления (*касд*, *талаб*, *ирада*) с Его стороны и без какой-либо цели (*гарад*)¹⁶⁴: само знание Бога о наилучшем порядке предполагает исхождение / эманацию от Него этого порядка.

¹⁶² Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Т. 3. С. 1710–1715. Ибн-Сина. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книга Лямбда). С. 32–33.

¹⁶³ Указания и наставления. С. 366. Как было сказано в главе об атрибутах, Божья премудрость (*хикма*) проявляется в наделении сущих как первых совершенств, так и вторых.

¹⁶⁴ Для обозначения цели обычно употребляются два слова – *гайя* и *гарад*. Здесь *гарад* представляет собой более частное понятие, чем *гайя*, подразумевая мотивирующую цель.

Божий промысел свободен от стремления и ориентации на цель, ибо под целью (*гарад*) понимается вещь, к которой склоняется делатель, обладающий свободой выбора (*ихтийар*), и которая для этого делателя является более предпочтительной и более подобающей – будь вещь сама по себе хорошей, хотя для делателя возжелание ее и стремление к ней не предпочтительнее и не лучше, таковая не будет служить целью. Наличие же подобной цели не соответствует всесовершенству Бога и Его абсолютной ненуждаемости в чем-либо.

Можно подумать, что и люди порой действуют без такой цели, хотя и в соответствии с определенным стремлением – например, делают добро, которое им самим не приносит никакой пользы, как в случае со спасением утопающего. Но это не так. Ибо в подобных случаях мы никогда не действуем на манер Бога, т. е. без оглядки на какую-то цель (*гарад*). Ведь делая добро другим, мы желаем приобрести доброе имя или надеемся на Божье воздаяние, или же положенное мы совершаем во имя нравственного достоинства, ради обретения добродетелей. Как бы там ни было, доставление другому пользы преследует определенную цель. И вообще, у более возвышенной сущности / причины не может быть цели (*гарад*) в нижестоящей / причиненной или стремления действовать именно ради последней. Ведь вода актуально охлаждается сама по себе, дабы сохранить свой вид, а не ради охлаждения другого, хотя такому охлаждению непременно сопутствует охлаждение другого; огонь актуально нагревается сам по себе, дабы сохранить свой вид, а не ради нагревания другого, хотя этому непременно сопутствует нагревание другого; вожделеющая сила стремится к соитию ради выброса семени и получения удовольствия, а не чтобы иметь ребенка, хотя этому непременно сопутствует рождение детей; здоровье есть здоровье по своей субстанции и самости, а не ради доставления пользы больному, хотя ему непременно сопутствует польза для больного.

Точно так же обстоит дело с действиями Бога, космических разумов и прочих небесных сущностей. Но таковые, в отличие от причин из приведенных примеров, обладают всеохватным знанием об имеющем быть и о надлежащем порядке и благе в нем¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Исцеление. С. 399, 410; Книга знания (фрагменты). С. 296–297; Указания и наставления. С. 339–340, 357–358.

Разряды зла, его акцидентальность

Отвечая на вопрос о наличии зла (*шарр*) в мире, исходящем от всесовершенного и всеблагого Бога, Ибн-Сина различает три типа зла, которые впоследствии немецкий философ Лейбниц (ум. 1716) назовет «метафизическим», «физическим» и «моральным» злом. Первый тип выражает нехватку у вещи чего-либо из подходящих ей совершенств / благ, как в случае с невежеством, слабостью или уродством. Второй тип – это, к примеру, психические страдания и тревоги; здесь имеет место не только отсутствие чего-то, но и осознание этого отсутствия. К третьему типу относятся порицаемые деяния (например, причинение несправедливости) и их принципы-нравы (злоба, зависть и т. п.).

По Ибн-Сине, зло наличествует лишь у вещей, природе которых свойственна некоторая потенциальность, т. е. в составе которых имеется материя. А в материю данной вещи зло привходит либо при ее возникновении, либо по последующему позже фактору. Например, к материи формирующегося зародыша приходят внешние, акцидентальные причины, которые станут препятствовать ее собственному предрасположению к обретению положенного совершенства – нормальной формы человека, делая ее смесь хуже и ее субстанцию менее гибкой, так что таковая не поддается нормальному сложению и оформлению, и она выйдет с дефектами, безобразной. И это не потому, что действующее начало (Бог, через Деятельный разум) не дарует соответствующее благо / форму, скупится, а потому, что претерпевающее оказывается неспособным его принимать.

Что же касается последующих факторов, привходящих извне, то они либо препятствуют совершенствующему, либо уничтожают совершенство. Примером первого служит скопление облаков, которое мешает полноценному воздействию солнца на созревание плодов. А примером второго выступает мороз по отношению к растению, которое ожидает времени обретения своего совершенства, созревания.

Как замечает философ, все разновидности зла, а не только относящиеся к первому («метафизическому») типу, в действительности представляют собой лишенность некоторого блага или бытия. Ведь страдания и тревоги, хотя их смысл и выражает нечто реальное, однако сами они вызваны некоторой лишенностью и нехваткой. Также наличествующее в деяниях зло есть зло именно в отношении того, кто теряет некоторое совершенство вследствие прихода к нему данного зла, например несправедливости, или же теряет опреде-

ленное совершенство, положенное по религиозному закону, как в случае с прелюбодеянием. Нравы также являются злом именно постольку, поскольку от них исходят такие злодеяния, так что они связаны с лишением души положенных ей совершенств.

Далее Ибн-Сина различает «сущностное» (*би-з-зат*) и «акцидентальное» (*би-ль-'арад*). Сущностное зло – это сама лишенность (*'адам*). Но это не всякая лишенность, а лишенность некоторых совершенств, которые положены вещи согласно ее виду и природе, т. е. в аспекте некоего необходимого, например, жизнь, либо полезного, которое близко к необходимому, как в случае со зрением. Последующие, дополнительные совершенства, такие как знание философии или геометрии, не являются злом в таком аспекте.

Акцидентальное зло (*шарр би-ль-'арад*) – это лишаящее, устраняет от вещи заслуженные совершенства. Здесь злом выступает реально существующая вещь / самость. И таковая служит злом по отношению к некоторой вещи, но иной раз, по отношению к другой вещи, она является не злом, а добром. Огонь является злом, когда обжигает руку человека, но добром, коли согревает замерзшего.

Сущностное же зло представляет собой чистое отрицание, у лишенности нет самостоятельно наличествующей самости. И вещь, которая служит таким злом, не имеет другого бытия, когда она выступала бы в качестве чего-то благого, полезного. Слепота, например, соотносится исключительно с глазом, а там она может быть только злом.

В неоплатоновском духе Ибн-Сина заключает, что зло не есть бытийная реальность. Бытийные вещи выступают злом лишь акцидентально, но не сущностно.

Об относительном характере зла свидетельствуют и следующие факты. Среди деяний не встречается какое-либо зло, которое не служило бы совершенством / благом по отношению к производившей его причине: оно скорее выступает злом по отношению к принимающей его причине или по отношению к иному действователю, кому препятствуют воздействовать на ту материю, на которую он больше вправе воздействовать, нежели тот. Несправедливость, например, исходит от силы гнева, стремящейся к одержанию верха. Победа выступает совершенством этой силы, которая как гневливая создана именно ради сего, т. е. чтобы стремиться к победе, тяготеть к ней и радоваться ей. Для нее несправедливое действие является благом, а в случае неспособности к таковому оно будет злом в отношении нее. Но это действие представляет собой зло для пострадавшего или для разумной ду-

ши, чье совершенство заключается в покорении этой силы и владычестве над ней, иначе это будет злом для нее. Так обстоит дело и с причиной, вызывающей боль и печаль. К примеру, огонь сжигает, сжигание служит совершенством для огня, но злом в отношении того, кто из-за этого лишился жизни.

Только то зло, которое вызвано недостатком / неспособностью в самой натуре / материи вещи, т. е. обусловлено не тем, что действитель его сделал, а тем, что действитель его не сделал, – такое зло не служит благом в отношении чего-либо¹⁶⁶.

Зло редко и необходимо

Развивая далее свой космологический оптимизм, Ибн-Сина указывает, что в мире зло встречается редко. Ведь зло привходит только к материальным вещам подлунной сферы, а таковая ничтожно мала по сравнению с прочими областями Вселенной.

Кроме того, зло постигает относительно небольшое число индивидов, и на некоторые времена, тогда как остальные индивиды и сами виды – оберегаемы от него. Так, подавляющее большинство людей обладают первыми и вторыми совершенствами, надлежащими человеческому роду – жизнью, зрением и т. п. Совершенства же третьего порядка, например, знание философии или великая красота, действительно отсутствуют у многих людей, но нехватка таковых не является злом в отношении человеческого рода как рода, но только относятся к тем благам, которые было бы лучше, если бы они были всеобщими.

Как увидим ниже (§ 7.4), такой оптимизм распространяется и на потустороннюю судьбу людей: большинство их удостоится вечного спасения.

По Ибн-Сине, наличие зла в подлунных вещах является необходимой акциденцией, сопутствующей субстанциональному добру. Если бы огонь, например, не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой праведника он обязательно сожжет ее, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления от него и подобного зла. Отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла представляет собой еще большее зло, нежели то зло.

С точки зрения воображения (*вахм*), говорит философ, вещи могут быть пяти разрядов: 1) или вещами, которые, если представить их сущими, могут выступать только абсолютным злом; 2) или вещами,

¹⁶⁶ Исцеление. С. 410–412, 415–416.

бытие которых есть благо и которые не могут служить злом или иметь недостаток; 3) или вещами, в которых преобладает благо, если они являются к бытию, поскольку иное невозможно по самой их природе; 4) или вещами, в которых преобладает зло; 5) или вещами, в которых эти два состояния одинаковы.

Что касается вещей из первого, четвертого и пятого разрядов, то они не соответствуют Божьей всеблагости, посему им не бывать. Вещи же второго разряда предполагаются Его всеблагостью, и они эманировались от Него: ангелы, или космические интеллекты. А раз вещи третьего разряда таковы, что благие среди них будут превалировать, то более подобает, чтобы они явились к бытию, нежели не явились.

На вопрос, почему зло не было отстранено от таковых полностью, философ дает следующий ответ. Невозможно, чтобы был некий мир, в котором были материальные вещи, подверженные возникновению и уничтожению, и чтобы эти вещи были свободны от зла. И в нашем мире означенные вещи имеют предельно возможное для таковых совершенство / благо¹⁶⁷.

«Невозможно лучше, чем осуществлено» (*ляйса фи аль-имкан абда' мим-ма кан*) – так впоследствии эту мысль сформулирует аль-Газали в книге «Воскрешение наук о вере» (*Ихиа' улюм ад-дин*), предвосхищая лейбницовскую теорию об Optimus Mundus.

5.2. Предопределение

Для монотеистической теологии фундаментальное значение имеет вопрос о соотношении Божьей воли / могущества и человеческой свободы / инициативы, который в арабо-мусульманской литературе чаще всего фигурирует как вопрос о предопределении. Последнее обозначается двумя словами – *када'* и *кадар*, которые часто употребляются в качестве синонимов, но порой, особенно в суннитском (ашаритско-матуридитском) каламе они различаются как два модуса / уровня Божьей детерминации. Для ашаритов *када'* представляет собой извечное установление Всевышнего касательно всех будущих вещей, включая человеческие действия, а *кадар* – конкретизация Им этого предустановления, реализация его в пространстве и времени.

¹⁶⁷ Исцеление. С. 413–415, 418–420; Книга знания. С. 182–184; Указания и наставления. С. 358–360. О зле в аспекте его связи с Божьим предопределением речь пойдет в следующем параграфе.

Мутазилиты же отказывались распространять Божье предопределение на волеизъявительные деяния людей.

В рамках фальсафы проблему предопределения активно разрабатывали прежде всего Ибн-Сина и Ибн-Рушд. Рассуждения на эту тему в псевдо-фарабийских сочинениях, таких как «Геммы мудрости» (*Фусус аль-хикам*) и «Существо вопросов» (*‘Уйун аль-маса’иль*), фактически воспроизводят соответствующие высказывания Ибн-Сины, что служит очередным свидетельством в пользу предположения о принадлежности означенных сочинений к каким-нибудь представителям авиценновской школы.

Авиценновский детерминизм

Подобно ашаритам Ибн-Сина различает понятия *када’* и *ка-дар/такдир*, понимая под первым Божье предустановление касательно вещей, т. е. метафизическое/вневременное учреждение всех их единым актом в умопостигаемом мире, а под вторым – детерминацию их, т. е. детализацию (*тафсыл*) этого предустановления, реализацию вещей одну за другой в соответствующих им материях¹⁶⁸. Фактически отождествляя предустановление (*када’*) с провидением (*‘инайя*), в книгах «Исцеление» и «Указания и наставления» философ акцентирует внимание именно на последнем понятии.

Что до вопроса о соотношении Божьего предопределения и человеческой свободы, то Ибн-Сина обсуждает его в трактатах «О человеческих силах и их восприятиях» и «О предопределении». В первом трактате, с аллюзией на айаты 54:50 («А веление (*амр*) Наше есть не что иное, как одно [действие], как мгновение ока») и 15:21 («У Нас хранилище всех вещей, // Но ниспосылаем Мы их только мерой определенной (*би-кадар ма’люм*)»), он пишет, что *када’* представляет собой содержание единого повеления Бога, а *такдир* – ниспосылания определенной мерой. И подразумевая известный хадис, по которому еще до сотворения мира Господь повелел *Калям* / Перу¹⁶⁹ начертать на *Ляухе* / Скрижали все будущие события, философ далее подчеркивает, что Перо и Скрижаль являются не неодушевленными предметами, а духовными ангелами. Перо получает идеи (*ма’ани*), имеющиеся в Божьем повелении, и передает их Скрижали на хранение, так что *када’* эмануируется от Пера, а *такдир* – от Скрижали.

¹⁶⁸ Исцеление. С. 435; Указания и наставления. С. 357.

¹⁶⁹ Слово *калям* буквально означает «тростниковую палочку», служащую орудием письма на Востоке.

В мире, продолжает Ибн-Сина в том же трактате, всякая вещь, которая возникает после ее небытия, имеет причину, вызывавшую ее к бытию. А причина, коли она вначале не служила причиной для данной вещи, но только в какой-то момент стала таковой, – эта причина также вызвана другой причиной. Но цепочка таких следствий-причин непременно восходит к Первопричине (Богу), соответственно знанию Которого упорядочиваются причины вещей. Следовательно, в мире любое возникшее (*хадис*) действие, будь оно естественным (*таб'*) или волеизъявительным (*ихтийар*), восходит в конечном счете к Причине причин. Осуществляя какое-либо действие, человек не может обходиться без внешних средств / причин, которые сами не являются волеизъявительными, а подчинены определенному порядку (*тартиб*), порядок же восходит к детерминации (*такдир*), детерминация – к предустановлению (*када'*), предустановление – к повелению (*амр*), так что всякая вещь предопределена (*куль шай' би-кадар*)¹⁷⁰.

Если кто-нибудь полагает, будто он делает, что хочет и выбирает, что пожелает, то такового можно спросить: является ли его выбор чем-то возникшим (*хадис*) в нем или же нет. Если нет, то такой выбор сопровождал его с самого рождения, т. е. ему это присуще от природы (*матбу'*)! А коли данный выбор – возникший, то за всяким возникшим имеется причина, вызвавшая его к бытию. Но цепь таких возникших следствий-причин не может уходить в бесконечность, а должна закончиться на причине, которая сама не является возникшей, т. е. извечна, каковой и выступает Божья воля¹⁷¹.

Схожие мысли Ибн-Сина развивает в трактате «О предопределении», который посвящен критике «кадаритов» (прежде всего, видимо, мутазилитов), отрицающих детерминированность человеческих действий. Опровергая выдвинутые кадаритами аргументы, философ среди прочего отмечает, что если бы все зависело от врожденных способностей и человека и его старания, то каждый обладал бы почерком Ибн-Мукли или слогом ан-Набиги¹⁷². Вместе с тем, это не должно быть поводом для пассивности, но следует действовать соот-

¹⁷⁰ Аллюзия на аят 54:49 – «Всякую вещь Мы сотворили по предопределению (*би-кадар*) [Нашему]». Отметим, что арабское *би-кадар* может означать также: «согласно мере».

¹⁷¹ О человеческих силах и их восприятиях. С. 180–184.

¹⁷² Ибн-Мукля (ум. 940) – выдающийся каллиграф классического ислама; ан-Набига (ум. ок. 604) – крупный поэт доисламской Аравии.

ветственно заповеди Пророка: «Трудитесь, ибо каждый споспешествуем [Богом] к тому, ради чего он сотворен»¹⁷³.

Как пишет Ибн-Сина в «Глоссах», воля (*ирада*) человека не исходит исключительно от него самого, а соответствует согласно мотивам, извне привходящим к нему. В этом смысле человек действует согласно предопределению (*би-кадар*), но по свободному выбору (*би-хайр*, *мухаййар*). Иными словами, он «принуждаем в образе свободного» (*мудтarr фи сураат мухтар*). Последняя формула популярна и в ашаритском каламе. Но если ашариты полагают Бога единственным творцом всего, включая людские деяния, то авиценновский детерминизм больше связан с учением о царящей в мире каузальной (причинно-следственной) необходимости.

В атрибутируемых Ибн-Сине сочинениях, таких как «Тронный трактат» и «Комментарии к суре “Рассвет”», два модуса детерминации, установление / *када*’ и определение/*кадар*, различаются в плане соотношения с ними зла (*шарр*): таковое входит во второй модус, но не первый. По мнению философа, вещи умопостигаемого мира (космические интеллекты) исходят от Бога путем создания (*ибда*’, т. е. осуществления без посредства материи, а значит, и вне времени), составляя Его установление / *када*’, и таковые свободны от зла. «Зло» же появляется лишь там, где есть «творение» (*хальк*), т. е. осуществление посредством материи, а это касается тел, обладающих «определенными [величинами]» (*такдир*), а следовательно, «зло» наличествует лишь в области определения-*кадар*. Вот почему в начальных словах суры Корана «Рассвет» говорится о взывании к Господу за защиту «от зла того, что он сотворил (*халляк*)» (113:1–2)¹⁷⁴.

Предопределение и наказание

На вопрос о целесообразности наказания (*‘икаб*) за те или иные действия при признании предопределения (*кадар*) Ибн-Сина дает следующий ответ. Наказание налагается на душу за конкретное ее прегрешение, наподобие того как болезнь служит наказанием телу за обжорство. Последствие / наказание входит в предопределение на манер вхождения в оное причин/обстоятельств. Такой разряд наказа-

¹⁷³ О предопределении. С. 371–372. Хадис со словами Пророка передают аль-Бухари и Муслим.

¹⁷⁴ Глоссы. С. 16, 18, 56, 58; Тронный трактат. С. 257–258; Комментарии к Корану. С. 796–797.

ния душа получает за укоренившиеся в ней дурные навыки, поэтому оно исходит из самой нее.

Иначе обстоит дело с наказанием, которое поступает телу извне, как об этом говорится в богооткровенных текстах. Такой разряд наказания также благообраен, ибо устрашающая угроза должна предусматриваться как один из мотивов людских деяний: действие человека опирается на его способность и его волю, а устрашение служит одной из причин влечения к добру. И такая угроза приносит пользу в большинстве случаев, в отношении большей части людей.

Если в рамках предопределения случится так, что некто, поступая наперекор требованиям устрашения и назидания, впал в грех и совершил преступление, то угроза должна быть исполнена во имя общей цели, хотя это наказание и неблагоприятно для данного индивида-виновника, и необязательно для милостивого Бога. Такой вред в отношении частного, т. е. человека, коему выпало испытание со стороны предопределения, идет на пользу общего блага, в интересах большинства людей. И когда разговор заходит о судьбе целого, то не обращают внимания на часть: ради выздоровления тела в целом порой ампутируют отдельный орган, доставляющий боль¹⁷⁵.

Эту мысль о целесообразности и наказания, и угрозы таковым Ибн-Сина излагает и в кратком трактате «О тайне предопределения». Но здесь философ пишет, что наказание, о котором идет речь, – вовсе не такое, каковым полагают его мутакаллимы, утверждая, например, о потустороннем наказании прелюбодея заковыванием того в цепи, обжиганием пламени и напусканьем на него змеев и скорпионов. Как считает Ибн-Сина, такого рода наказание больше соответствует отплате за нанесенный врагом вред, что немыслимо по отношению к Богу. Кроме того, на том свете такое наказание не может выступать уже ни укрощением виновника, ни назиданием для других.

В «Указаниях и наставлениях» философ отмечает, что посвященный в Божью тайну, кроющуюся в предопределении, так, что его душа полна кротости к людям. При виде мерзкого деяния его охватывает не столько гнев, сколько жалость. И когда он повелевает благообразное, то делает это, как добрый наставник, а не грубый придира¹⁷⁶.

Ибн-Рушд о причинах разногласия по вопросу о предопределении

¹⁷⁵ Указания и наставления. С. 359.

¹⁷⁶ Указания и наставления. С. 371.

Как пишет Ибн-Рушд в сочинении «О методах обоснования принципов вероучения», вопрос о предопределении (*кадар*) является самым сложным в религии. Это потому, что касательно него разноречиво звучат и традиционные свидетельства (т. е. учение Корана и Сунны), и аргументы разума.

Так, в Коране встречаются многие айаты, в целом указывающие, что все в мире происходит согласно предопределению (*кадар*), что человек принуждаем (*маджбур*) к своим действиям. Но многочисленны и айаты, свидетельствующие о том, что человек «совершает» (*касб*) своим действием, что он непринуждаем в деяниях своих.

На то, что все события – необходимы (*даруриййа*), что их опережает предопределение, указывают, в частности, такие айаты: «Всякую вещь Мы сотворили по предопределению (*би-кадар*) [Нашему]» (54:49); «И всякая вещь предопределена (*би-микдар*) у Бога» (13:8)¹⁷⁷; «Не постигнет никакая беда ни землю, ни вас самих, // Не будучи [предначертанной] в Книге, прежде чем Мы сотворили ее – // Поистине для Бога сие не составляет труда» (57:22–23)¹⁷⁸.

В других же коранических откровениях указывается, что у человека есть «совершение» (*касб*), что деяния сами по себе суть возможны (*мумкин*; т. е. могут быть, а могут и не быть), а не необходимы (*ваджиб*). Таковы, например, айаты: «Иль погубит [Бог] их за совершенное ими (*би-ма касабу*), // Иль помилует, // [Как] многие [прегрешения] прощает Он» (42:34); «... за то, что совершили (*касабат*) руки ваши» [42:30]; «Совершившие (*касабу*) зло...» (10:27); «Мы указали самудитам истинный путь, // Но [ясности] истинной [веры] // Они предпочли слепоту [язычества]» (41:17).

Порой в одном и том же свидетельстве соседствуют обе противоположности. Так, в айатах 3:165–166 Всевышний сначала говорит: «Испытав несчастье [от язычников], // Коих раньше вы подвергли вдвое большему, – // [Теперь] вы вопрошаете: “Как могло это случиться с нами?!” // Отвечай: “Это от вас же самих”»; но далее о том же Он замечает: «Постигшее вас в том сражение – по соизволению Божьему». Схожее сочетание имеет место и в словах Божьих: «Что

¹⁷⁷ Вместе с тем фигурирующие в указанных айатах слова *би-кадар* и *би-микдар* можно понимать соответственно в смысле «согласно мере» и «имеет [свою] меру», и такое толкование высказывают, в частности, мутазилиты.

¹⁷⁸ Согласно классическому толкованию, под «Книгой» подразумевается небесная, «Святохраняемая скрижаль» (*аль-ляух аль-махфуз*).

случится с тобой доброго, – то от Бога, // А злого – то от тебя самого», до которых Им сказано: «Все – от Бога» (4:78–79).

Подобным разноречием отмечены и свидетельства Сунны. В частности, у Пророка сказано: «Каждый младенец рождается согласно естественной [вере] (*фитра*), а его родители уже потом делают его иудеем или христианином», и он же, со слов Бога, передает: «Я сотворил этих для Рая – и деяния обитателей Рая совершать будут они; а тех я сотворил для Ада – и деяния обитателей Ада совершать будут они»¹⁷⁹. Ведь из первого хадиса следует, что неверие (т. е. отход от прирожденного правоверия) проистекает от воспитания, а вера – от врожденной природы. Второй же хадис указывает, что послушание и неверие – сотворены Богом, что человек – принуждаем к ним.

Разногласия по вопросу о предопределении обусловлены и другой причиной, состоящей в столкновении рациональных аргументов между собой. Ведь если предположить, что человек выступает осуществителем (*муджид*) своих действий и творцом (*халик*) их, то отсюда непременно следует, что в мире имеются действия, которые происходят не сообразно воле Бога и Его выбору, т. е. имеется иной творец, помимо Бога. Мусульмане же единогласны в том, что нет творца кроме Бога.

Если же предположить, что человек не совершает свои действия, то он должен быть принуждаем к ним, ибо нет середины между принуждением (*джабр*) и совершением (*иктисаб*). В таком случае вменение в религиозную обязанность (*таклиф*) будет относиться к непосильному (*ма-ля-йутак*), а при вменении непосильного снимается разница между вменением человеку и вменением неодушевленному, ибо у неодушевленного нет способности (*истита‘а*), также и у человека нет способности на то, что ему непосильно. Вот почему большинство богословов считает способность непременно условием вменяемости – таким же, как разум.

Кроме того, если у человека нет способности совершать (*иктисаб*), то бессмысленно было бы повелевать ему готовиться к ожидаемым бедам или добиваться благ. Это значило бы ликвидацию всех ремесел, ибо цель их и состоит в добывании благ, посредством которых обретаются полезные вещи, например – земледелие и прочие занятия. Равным образом оно обозначало бы и ликвидацию всех реме-

¹⁷⁹ Первый хадис передают аль-Бухари и Муслим, второй – Абу-Дауд и ат-Тирмизи.

сел, посредством которых люди охраняются от вредного, наподобие военного искусства, навигации и медицины!

Все это и послужило основанием того, что по данному вопросу мусульмане разделились на два толка. Одни, например, мутазилиты, считают, что совершение (*касб*) человеком своих действий выступает причиной и послушания, и добродетеля, на чем зиждется соответственно наказание и вознаграждение. Другие, джабриты, придерживаются противоположного взгляда, полагая, что человек принуждаем к своим действиям.

Что же касается ашаритов, то они пытались выдвинуть срединное мнение. Они признают за человеком совершение, считая, однако, что и совершение, и совершаемое сотворены Богом. Но это, как полагает Ибн-Рушд, – бессмыслица. Ибо если совершение и совершаемое сотворены Богом, то человек непременно принуждаем к совершаемому¹⁸⁰.

Аверроистское решение

На вопрос: «Если дело обстоит подобным образом, то как совместить расходящиеся между собой свидетельства и Закона (*ашшар*), и самого разума?» Ибн-Рушд дает следующий ответ. Очевидно, что Закон не хочет развести в разные стороны указанные два убеждения, а наоборот, он стремится соединить их сообразно срединному подходу, выражающему истину в данном вопросе.

Ведь ясно, что Бог создал у нас силы, посредством которых мы способны совершить (*иктисаб*) и данную вещь, и ее противоположность. Но совершение этих вещей возможно для нас лишь при благоприятствии причин, которые Бог во внешнем мире поставил нам на службу. Поэтому относимые к нам действия осуществляются благодаря обоим факторам. Значит, действия, реализацию которых относят к нам, осуществляются и согласно нашему волеизъявлению, и при благоприятствии внешних действий, которые обозначаются как предопределение (*кадар*) Бога. И те внешние причины, Всевышним поставленные на службу нам, не только дополняют действия, которые мы намерены осуществить, или препятствуют им: таковые выступают причиной нашего хотения одной из двух возможных альтернатив.

В самом деле, воля (*ирада*) и есть стремление (*шаук*), которое возникает в нас от представления чего-то или от убеждения в чем-то. И такое убеждение исходит не от нашего свободного выбора (*ихтийар*), а представляет собой нечто привходящее к нам от вещей, которые во вне нас. Например, если окажется перед нами желанный предмет, то мы

¹⁸⁰ О методах обоснования принципов вероучения. С. 642–645.

непременно возжелаем его, без какого-либо выбора, и мы устремимся к нему. Точно так же, при появлении нечто, которого избегают, мы непременно чувствуем отвращение от него и бежим прочь.

Но коли так, то наша воля оберегаема (*махфуза*) вещами, которые вовне, и привязана к ним. И на это указывают коранические слова: «Его (человека) сохраняют [вещи], и позади, и впереди него, // Охраняя (*йахфазун*) его по повелению Божьему» (13:11)¹⁸¹. Поскольку же имеющиеся вовне причины происходят сообразно известному порядку, не нарушая его, как это предопределил им Творец их, и поскольку наши волеизъявления и действия в целом осуществляются не иначе, как при благоприятствии внешних причин, то наши действия должны происходить сообразно определенному порядку, т. е. должны осуществляться в строго определенные моменты времени и по строго определенной мере (*микдар*), ибо наши действия обусловлены теми внешними причинами, и всякое причиненное, вызванное строго определенными и установленными по мере причинами, само должно быть строго определенным и по мере установленным. И такая связь имеет место не только между нашими действиями и внешними причинами, но также между ними и теми причинами, которые Бог сотворил внутри наших тел.

Тот строго установленный, ненарушимый порядок, что во внутренних и внешних причинах, и есть «предопределение» (*аль када' валь-кадар*), которое Бог предначертал рабам своим. И именно он представляет собой Святохранимую скрижаль (*аль-ляух аль-махфуз*). Божье знание этих причин и обусловленных ими следствий служит причиной наличия данных причин. Посему эти причины знанием охватывает лишь Бог, так что только Ему ведомо Тайное (*аль-гайб*), и по-настоящему, как об этом сказано Им: «Кроме Бога никто на небесах и на земле не знает Тайного» (27:65).

Действительно, познание причин и есть познание Тайного, ибо Тайное – это познание бытия или небытия сущего в будущем. А раз именно порядок причин предполагает появление вещи или отсутствие ее в данное время, то знание о причинах какой-либо вещи выступает знанием о ее бытии или небытии в соответствующее время. Знание же о причинах целиком – это знание о том, что из них будет или не будет в каждый момент сего времени. Совокупность причин всего сущего и есть «ключи Тайного», о которых говорится в айте:

¹⁸¹ Согласно же классической богословской экзегетике, речь в айте идет о приставленных к человеку ангелах-хранителях.

«У Него ключи от Тайного, и знает их только Он.
Ему ведомо все, что на суше и на море,
Ни один лист древесный не упадет, чтобы Он не знал о сем,
Нет ни одного зернышка в глубинах земли,
Нет чего-либо влажного или сухого,
Чего не было бы в книге ясной»
(6:59).

Отсюда явствует, в каком смысле у нас есть совершение (*касб*) и в каком смысле наши совершения происходят согласно предопределению (*би-када' ва-би-кадар сабик*). И таково согласование, которое подразумевает Закон в тех айатах и хадисах, которые кажутся противоречащими друг другу. Как только уточнен аспект приложения обеих групп текстов, сразу снимается кажущееся несоответствие между ними. Тем же способом разрешаются и все высказанные на этот счет сомнения, т. е. противоречащие друг другу рациональные аргументы: вещи, осуществляющиеся согласно нашей воле, реализуются обоими факторами – и нашей волей, и внешними причинами. Но если целиком отнести эти действия к одному из факторов, тогда и возникнут указанные сомнения¹⁸².

Возражение и первый ответ на него

В означенном трактате Ибн-Рушд останавливается на возражении, связанном с фальсафским учением о царившем во Вселенной каузальном детерминизме: такое рассуждение в согласование Закона и разума основано на признании наличия обуславливающих причин и обусловленных следствий, тогда как мусульмане единогласны в том, что нет действователя (*фа'иль*), кроме Бога.

На это возражение философ дает следующий ответ. Означенное единогласное суждение верно, однако на сей счет имеются два соображения. Первое состоит в том, что данное суждение можно понимать двояким образом: или и впрямь нет действователя, кроме Бога, или же все остальные причины, поставленные Им на службу людям, называются причинами лишь метафорически, поскольку их бытие исходит от Него, и это Он сделал их сущими причинами и, более того, это Он сохраняет их бытие как действующих, сохраняет результаты их действия после осуществления их, творя их субстанции по наличию соответствующих их причин, а затем, сохраняя их самих – без

¹⁸² О методах обоснования принципов вероучения. С. 645–647.

Божьего сохранения их им не существовать на протяжении и малейшего отрезка времени.

Критикуя фальсафу, аль-Газали полагает, что признающий какую-либо причину соучастником Богу в наименовании «действитель» или «действие» подобен тому, кто перо считает соучастником писцу в деле письма, т. е. говорит, что перо – пишущее и человек – пишущий: аналогично тому как наименование «писец» прилагается к человеку и перу [лишь] омонимически, т. е. они суть две вещи, которых объединяет только название, но сами по себе совершенно различны, точно также обстоит дело в отношении наименования «действитель» в приложении к Богу и к прочим причинам.

Такое сравнение, говорит Ибн-Рушд, можно принять лишь с определенным снисхождением. Ибо сравнение будет справедливым лишь в том случае, если данный писец сотворит субстанцию пера и он же сохранит его как перо, сохранит написанное после написания, сотворит письмо при соединении (*иктиран*) пера с ним, на манер того, как Бог выступает творцом субстанций всех вещей, с которыми соединены их причины, кои обычно называются их причинами!

В пользу альтернативного понимания положения о том, что нет действителя, кроме Бога, Ибн-Рушд приводит свидетельства как от чувства и разума, так и от Закона. В самом деле, чувства и разум наблюдают, как в мире есть вещи, от которых происходят другие вещи и как пронизывающий сущие порядок исходит от двух факторов: во-первых, от вложенных Богом в них природ и душ; во-вторых, от сущих, которыми Он окружил их извне. Наиболее явными из последних выступают движения небесных светил, так как видно, что день и ночь, солнце, луна и остальные светила поставлены на служение нам, и что благодаря порядку и строю, вложенному Творцом в их движение, сохраняется наше бытие и бытие окружающих нас вещей – если вообразить отсутствие одного из них или представить его не на том месте или не той величины и скорости, что придал Бог ему, то все сущие на земле уничтожились бы.

И именно на этот факт указывает Коран: «На служение вам [Бог] поставил // День и ночь, солнце и луну» (16:12); «А что если Он продлит вам ночь до Дня воскресения?» (28:71); «По милости Своей Он дал вам ночь и день, // Дабы отдыхали вы [ночью], // А [днем трудились] в поисках щедрот Его» (28:73); «Он поставил вам на службу // Полностью то, что на небесах и на земле» (45:13); «...солнце и луну, //

Непрестанно находящиеся в движении, // Ночь и день» (14:33) и многие другие айаты подобного содержания.

Не оказывали бы такие вещи влияния, как замечает философ если, «не было бы целесообразности в их создании, а Бог не напомнил бы нам о даровании их во благо, за кои полагает быть благодарными Ему»¹⁸³.

Второй ответ

На указанное возражение Ибн-Рушд дает и такой ответ. Среди возникших сущих есть такие, что представляют собой субстанции (*джавахир*), конкретные индивидуальные предметы (*а'йан*), и такие, что вроде движения, теплоты и холода, т. е. акциденции (*а'рад*). Что же касается субстанций и конкретных предметов, то их создание (*ихтира'*) может исходить только от Творца (*аль-халик*). Связанные же с ними причины влияют не на субстанции этих предметов, а на их акциденции. Например, семенная жидкость или регулы дают только теплоту, сложение (*хилька*) же зародыша и его душа, т. е. жизнь, даруются Богом. Точно так же крестьянин обрабатывает землю, куда сеет зерно, но именно Всевышний дарует колосу сложение. Следовательно, нет творца (*халик*) кроме Бога, ибо в действительности, творения – это и есть субстанции.

Именно на сей факт указывают слова Корана:

«О люди!

Вот вам пример, внимайте же ему –

Те [идолы], к кому взываете помимо Бога,

Не в силах сотворить и мухи,

Даже собрались бы они все вместе;

Если же муха похитит у них что-нибудь,

Им не отобрать его у мухи – одно слабее другого!»

(22:73).

А когда неверный царь [Нимврод], пытаясь запутать пророка Авраама, заявил: «Это я живлю и мертвлю»¹⁸⁴, то пророк, видя, что неверный не понимает сего смысла, перешел с ним к другому аргументу, коим он окончательно того поверг:

«Бог приводит солнце с востока –

Сделай, чтобы оно взошло с запада!»

(2:258).

¹⁸³ О методах обоснования принципов вероучения. С. 648–649.

¹⁸⁴ В ответ на слова Авраама: «Господь мой – тот, кто живет и мертвит».

Коли так понимать дело в отношении «действователя» и «творца», то не возникнет никакого несоответствия ни со стороны Закона, ни со стороны разума. При таком понимании в наименовании «творец» тварное не выступает соучастником Бога ни в какой мере, ибо быть «творцом» (*халик*) значит быть «изобретателем» (*мухтари*) субстанции. Посему Всевышним сказано: «Бог сотворил вас и сделанные вами [изваяния]» (37:96)¹⁸⁵.

В заключение Ибн-Рушд делает два замечания касательно свойственно ашаризму отрицания каузальных связей в мире. Во-первых, человек, который отрицает, что причины, с соизволения Бога, влияют на их причиненные, тот отрицает и мудрость (*хикма*), и знание (*ильм*), ибо знание есть постижение вещей по их видимым причинам, а мудрость состоит в постижении по невидимым причинам.

Во-вторых, кто отрицает причины в видимых вещах (*шахид*), тот закрывает перед собой путь к утверждению действующей причины в отношении вещей невидимых (*га'иб*), ибо это суждение переносится на невидимые вещи из суждения о видимых. Такие люди, следовательно, неспособны к познанию бытия Бога, поскольку они не должны признавать, что у каждого действия есть действователь. А раз так, то единогласие мусульман в том, что нет действователя, кроме Бога, нельзя понимать в смысле отрицания и впрямь наличия какого-либо действователя среди видимых вещей, так как именно из наличия видимого действователя мы заключаем о наличии действователя невидимого. Но когда Невидимый Действователь уже установился для нас, то из познания Его самости (*зат*) нам становится ясно, что все, кроме Него, является действователем только с Его соизволения и благоволения¹⁸⁶.

5.3. Божья справедливость

Фальсафская теодицея значительное внимание уделяет вопросу о Божьей справедливости, фактически игнорировавшемуся Аристотелем. В смысле справедливости перипатетики ислама, вслед за мутакаллимами, употребляют термин *'адль* (или однокоренное *та'диль*; антоним – *джаур* / *таджвир*, зулм), а также синонимичное ему обозначение *хасан* (красивое, хорошее; антоним – *кабих*, безобразное, дурное).

¹⁸⁵ Таково понимание данного айата Ибн-Рушдом, а до него – мутазилистами. Ашариты же истолковывают его так: «Бог сотворил вас и деяния ваши».

¹⁸⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 649–651.

Справедливость как одаривание по предрасположенности

В онтологическом плане, в отношении сущего вообще, Божья справедливость, как считают фаласифа, состоит в том, чтобы каждая вещь получила то бытие (*вуджуд*) и те совершенства (*камаль*), которых она заслуживает, будучи предрасположенной к ним. Соответственно, несправедливость – это отказ в таком одаривании.

Как пишет аль-Фараби, всещедрый (*джавад*) Первоначало / Бог не замыкается на собственном бытии, но от Него эмануруются все сущие. А раз эти сущие выстраиваются по отношению к Нему согласно ступеням, и каждое получает долю бытия соответственно такому своему разряду, то Бог – справедлив (*'адль*). Его управление (*тадбир*) миром, направленное на сохранение каждого из видов существ и сохранение особей данного вида, проистекает сообразно предельной справедливости, без малейшего отступления от нее.

Тела в подлунном мире таковы, что они состоят из материи и формы. Эти формы разнообразны и противоположны одна другой. Материя же расположена к восприятию как данной формы, так и ее противоположности. Со стороны формы тело заслуживает сохранения имеющегося у него бытия. Но со стороны материи оно заслуживает иного бытия, противоположного его нынешнему, притом сама эта материя заслуживает одну из противоположностей не более, нежели другую. Вместе с тем она не может принадлежать обоим одновременно. Посему справедливость требует, чтобы особь не сохранялась как нечто единое по числу (на манер небесных тел), но вечно сохранялась лишь как единое по виду. Для такого сохранения необходимо, чтобы индивиды данного вида существовали на продолжении некоторого времени, а затем погибали, и на их место появлялись бы другие индивиды того же вида, и так постоянно¹⁸⁷.

Что же касается проблемы справедливости-несправедливости в контексте рассуждения о религиозно-этической характеристике человеческих деяний и Божьем воздаянии за них, то выдвигаемые в фальсафе положения преимущественно выступают своего рода откликами на каламские дискуссии вокруг этого вопроса. Исходя из положения о свободе человеческой воли / инициативы, мутазилиты не распространяли Божье предопределение на сферу человеческих действий и полагали, что Бог не может делать то, что человеческий разум считает несправедливым / безобразным. Еще справедливость

¹⁸⁷ аль-Фараби. Совершенный град. С. 107, 126, 146–148.

требует, чтобы Всевышний непременно вознаграждал за повиновение и наказывал за ослушание; чтобы Он вершил наилучшее (*аль-аслах*), наиболее пригодное для людей; возмещал (*'ивад*) за страдания, которые праведные (а также по мнению некоторых мутазилитов все прочие люди и даже животные) незаслуженно претерпевают на этом свете.

С точки же зрения ашаритов, этические характеристики не являются объективным реалиями, которые человеческий разум самостоятельно способен распознавать. Только Закон / Бог определяет, что конкретное деяние является хорошим / справедливым или дурным / несправедливым. Более того, Бог ничего не обязан делать, и какое бы действие ни исходило от Него, таковое было бы справедливым / красивым.

Близкое к последнему учению отстаивал Ибн-Сина, полемизируя с мутазилизмом, тогда как Ибн-Рушд критиковал ашаризм с позиций, смежных с мутазилитскими¹⁸⁸.

Авиценновская критика учения мутазилитов

Для Ибн-Сины принципы практического разума, такие как соблюдение справедливости и отказ от несправедливости, сами по себе не являются очевидными / аксиоматическими для разума, в отличие, например, от суждения о том, что целое больше части. Если бы не общественное воспитание, разум не вырабатывал бы никакого отношения к подобного рода положениям, и ему не показались бы отвратительными ложь или похищение чужого имущества. Без религиозного установления вряд ли бы разум принял, что убийство человека – дурное / несправедливое дело, а убийство животного – справедливо¹⁸⁹.

В «Указаниях и наставлениях» такое замечание приводится вслед за рассуждением о потустороннем наказании¹⁹⁰. Отсюда можно предположить, что философ здесь скорее полемизирует с мутазилитским тезисом о вознаграждении праведников и наказании ослушников как о непременном императиве Божьей справедливости. И именно неприятие мутазилитского ригоризма в отношении грешников, надо полагать, послужило одним из главных мотивов склонности Ибн-

¹⁸⁸ По-видимому, к мутазилитскому решению склонялся и аль-Кинди, о чем свидетельствует название несохранившегося его трактата «О том, что действия Творца (да превозносится имя Его!) целиком справедливы, без какой-либо несправедливости в них» (*Фи анна аф 'аль аль-бари, джалля исмуху, кулляху 'адль, ля джаур фиха*).

¹⁸⁹ Указания и наставления. С. 270–271, 359–360; Книга знания. С. 92.

¹⁹⁰ См. § 5.2, подпараграф «Предопределение и наказание».

Сины к тезису об условном, конвенциональном характере справедливости/благообразия.

Открытую и относительно развернутую полемику с мутазилитским пониманием Божьей справедливости философ излагает в упомянутом выше (§ 5.2.) трактате «О предопределении». По его мнению, мутазилиты некорректно судят о действиях Бога, применяя к ним критерии разумности и справедливости, выработанные в отношении человеческих деяний. На самом деле, как считает Ибн-Сина, нам часто не дано постичь мотивы Божьей деятельности. В частности, те же мутазилиты вряд ли могут объяснить, как с их утверждением о справедливости Бога и Его творении наилучшего для созданий Своих совмещается тот факт, что одних животных Он наделил когтями и клыками, а других, как зайцев, оставил беззащитными перед такими хищниками. Малоубедителен и их тезис о потустороннем возмещении слабым существам за несправедливо претерпеваемые ими обиды, тем более если учесть, что оно наступит в столь отдаленное время, когда гнев обычно утихает и обиды забываются.

К Божьему воздаянию нельзя подходить с человеческими мерками, полагая заслуженным, справедливым непременно исполнение обещанного награждения или наказания, ибо, во-первых, Господь превыше всякого долженствования, как об этом сказано в Коране: «Оного не спросят о деянии Его, // А с них (людей) спросится» (21:23).

Во-вторых, потустороннее воздаяние никак несоизмеримо с соответствующими деяниями. Это все равно, как если бы господин велел своим рабам перекладывать камешки с одного места на другое, обещая за такое ничтожное дело, которое самому хозяину абсолютно не нужно, гору жемчуга с изумрудами, а послушнику угрожая ослеплением и распятием. Нет же, но Бог награждает как милость, а не как должное, а угрожает Он страшной карой только в воспитание. К тому же прощение виновнику всегда считается не порицаемым поступком, а похвальным актом великодушия.

Посему, заключает Ибн-Сина, мутазилитам не стоило бы обрекать неправедных на вечный Ад, ограничивая спасение небольшой кучкой людей, которые едва ли составят одно селение. Лучше было бы проявить сострадание и милосердие к грешникам, уповая на великодушие Всеблагото¹⁹¹.

Критика Ибн-Рушдом ашаритской концепции

¹⁹¹ О предопределении. С. 358, 364–369.

На критике ашаритского релятивизма Ибн-Рушд останавливается в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». По его мнению, решение ашаритами вопроса о справедливости не только весьма спорно с точки зрения человеческого разума, но и идет вразрез с религиозным Законом, Кораном, в котором провозглашается прямо противоположное.

Если в своем обосновании бытия Бога и Его атрибутов ашариты обычно следуют методологическому принципу суждения о невидимом (*гайб*), т. е. о мире божества, по аналогии с видимым (*шахид*), т. е. с наблюдаемым миром, особенно человека, то в вопросе о несправедливости (*джаур*) и справедливости (*'адль*) они отказываются от этого принципа. Как они полагают, в отношении невидимого дело здесь обстоит иначе, нежели в отношении видимого. Человек описывается как справедливый или несправедливый соответственно квалификациям, которые Закон накладывает на его действия: если человек совершает нечто справедливое с точки зрения Закона, то он справедлив, а кто содеет нечто, которое Закон характеризует как несправедливое, тот несправедлив. Бог же не подпадает под обязывающую (*таклиф*) силу Закона, на Него не распространяются религиозные запреты, поэтому с Его стороны не может быть действия, которое было бы несправедливым или справедливым, но все действия Божьи – справедливы.

Именно поэтому ашариты вынуждены были согласиться с выводом, что в мире нет вещей, которые сами по себе являются справедливыми или несправедливыми. Но такое мнение, по словам Ибн-Рушда, крайне отвратительно, ибо это означает, что нет ничего такого, что само по себе являлось бы добром, и нет ничего такого, что само по себе является злом; тогда как справедливость сама по себе известна как добро, а несправедливость – как зло. По ашаритской логике выходит, что многобожие (*ширк*) есть неправда лишь со стороны Закона, поскольку если бы Закон предписал верить в наличие у Бога соучастников или послушаться Господа, то это было бы вполне правильным.

Означенное мнение противоречит и Закону. Ибо в Своем Писании Всевышний многократно говорит о Себе как о справедливом (*кыст*), отрицая за Собой несправедливость (*зулм*). Таковы, например, айаты: «Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, // А также ангелы и обладающие знанием; // Нет божества кроме Него, // Вершителя справедливости (*кыст*)» (3:18); «Воистину Господь

твой // Не чинит несправедливость (*заллам*) рабам Своим» (41:46); «Ни в чем не проявляет Бог несправедливость к людям, // Но человек сам творит против себя такое» (10:44).

Что же касается коранических слов «Его не спросят о деянии Его, // А с них (людей) спросится» (21:23), то они означают следующее. Бог не совершает какого-либо действия в силу обязанности для Него совершить таковое, ибо действующее по обязанности нуждается в соответствующем действии, а следовательно, в своем бытии нуждается в данном действии (либо неперменной нуждой, либо для достижения определенного совершенства), тогда как Творец превыше подобного. Ведь человек поступает по справедливости для обретения блага – поступи он иначе, у него не было бы означенного блага. Всевышний же действует по справедливости не в силу того, что Его самость совершенствуется этой справедливостью: напротив, то всеовершенство, что в Его самости, предполагает действие Его по справедливости.

Отсюда явствует, что Бог характеризуется справедливостью не в том смысле, в каком это описание применяется к человеку. Но отсюда вовсе не следует, как то полагают ашариты, будто Ему вообще нельзя атрибутировать справедливость или будто все Его действия не являются в отношении Него ни справедливыми, ни несправедливыми. Ведь такое утверждение отменяет и постигаемое разумом, и разглашаемое Законом.

В этом вопросе, как замечает Ибн-Рушд, ашариты нащупали вышеуказанный верный смысл, но потом уклонились от него. В самом деле, если считать, что Бог никак не характеризуется справедливостью, то отменяется очевидный для разума факт наличия в мире как вещей, которые сами по себе суть справедливость и благо, так и вещей, которые сами по себе – несправедливость и зло. С другой стороны, из предположения о справедливости Божьей как о схожей с человеческой следует, что в Его самости чего-то недостает, поскольку совершающий справедливость существует ради того, кому адресована эта справедливость, т. е. как справедливое оно выступает служителем для другого¹⁹².

О Божьем «сбивании» людей

Далее автор «О методах...» переходит к тесно связанному с проблемой справедливости и несправедливости вопросу о Божьем

¹⁹² О методах обоснования принципов вероучения. С. 651–652, 655–656.

«водительстве» (*хидайа*) и «сбивании» (*идлал*) людей. Об этом говорится, в частности, в следующих айатах: «Сбивает с правого пути Бог, кого пожелает, // И ведет по нему кого пожелает» (14:4); «Если бы было угодно Нам, // Вывели бы Мы на верный путь душу каждую» (32:13).

Подобные айаты, по мнению Ибн-Рушда, нельзя понимать в прямом, буквальном смысле. Прежде всего, это потому, что имеется множество айатов, которые по своему буквальному смыслу противоречат им. К таковым относятся вышеприведенные айаты, в которых Всевышний отрицает за Собой несправедливость. В этом смысле звучат и слова Божьи, по которым «Он не волит неверие для рабов Своих» (39:7). Ведь из данных слов следует, что коли Бог не волит для людей неверие, то не станет сбивать их с правой стези. Ашаритское же допущение, чтобы Бог делал неугодное Ему или повелевал нежеланное Им, философ относит к святотатству.

По Ибн-Рушду, в пользу тезиса о том, что людей Бог не сбивает и Он не сотворил их для сбивания, свидетельствуют слова Корана и Сунны о благой природе (*фитра*), с которой они созданы. Таковы, в частности, слова Божьи:

«Обрати лик свой к вере правой –
[Естественной] вере (*фитра*),
Кою Он заложил в людях»
(30:30).

Об этой изначальной вере-фитре говорится и в аяте 7:172, по которому еще до начала человеческой истории Бог собрал всех будущих людей¹⁹³ и те засвидетельствовали истинную веру («Не Я ли Господь ваш? – спросил их Бог. // – Да, воистину, – отвечали они, – // Мы свидетельствуем это!»). Пророк также возвестил: «Каждый младенец рождается согласно фитре»¹⁹⁴.

Но коли две группы айатов разноречивы, то их следует согласовать друг с другом сообразно тому, что диктует разум. Так, в аяте 14:4 – «Сбивает с правого пути, кого пожелает // И ведет по нему, кого пожелает» – подразумевается предвечная Божья воля (*аль-маши'а ас-сабика*), которая установила, чтобы в родах сущих были твари заблудшие, т. е. таковые, что по своей природе предрасположены к заблуждению и ведутся к нему посредством окружающих их причин,

¹⁹³ По некоторым толкователям, – собрал их души.

¹⁹⁴ Хадис от аль-Бухари и Муслима.

кои сбивают их изнутри и извне. А слова айата 32:13 – «Если бы было угодно Нам, / Вывели бы Мы на верный путь душу каждую» – означают, что, захотел бы Бог сотворить людей, которые не предрасположены к заблуждению (со стороны их природы, или со стороны внешних причин, или со стороны обоих факторов), Он бы сделал это. В силу такого различия случается, например, что некоторые коранические откровения сбивают определенных людей, но наставляют других, а не так, чтобы этими айатами Бог захотел кого-то сбивать.

В этом смысле Всевышний говорит об айатах с притчами: «Ими сбивает Он многих и наставляет многих; // Сбивает же Он лишь нечестивцев» (2:26). И о ночном восшествии (*ми'радж*) Пророка на небо в Коране сказано: «То видение, что Мы явили тебе, // Мы устроили лишь людям в испытание» (17:60)¹⁹⁵. А после определения числа ангелов Ада в девятнадцать говорится: «Так Бог сбивает с правого пути, кого пожелает, // И ведет по нему, кого пожелает» (74:31). Именно в отношении людей дурного характера, замечает Ибн-Рушд, такие айаты могут оказываться ввергающими в заблуждение, наподобие того, как полезная, здоровая пища может оказаться вредной для непригодных тел¹⁹⁶.

Как совмещать справедливость с предрасположенностью некоторых людей к злу

Отвечая на возражение, по которому крайне несправедливым представляется наделение определенного разряда людей предрасположенной к злу природой, Ибн-Рушд выдвигает аргументацию, близкую к вышеприведенному авиценновскому объяснению наличия зла в мире (§ 5.1).

Божья премудрость (*хикма*), говорит философ, предполагает такое, иначе мироустроение обернулось бы еще большей несправедливостью. Дело в том, что природа, из которой был создан человек, и строение, из которого он был сложен, требуют, чтобы некоторые люди, числом малые, были дурной природы. Также и внешним причинам, учрежденным для водительства людей, случается сбивать некоторых людей, хотя большинство людей они выводят на верный путь. Ведь перед Божьей премудростью имелись две альтернативы: или не сотворить те виды людей, в меньшинстве представителей которых наличествует

¹⁹⁵ По некоторым преданиям, среди последователей Пророка оказались такие, кто не поверил его рассказу о восшествии, отошедши от ислама.

¹⁹⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 652–654.

зло, а в большинстве – добро, или же сотворить эти виды, чтобы наличествовало большее добро при меньшем зле. Но само по себе очевидно, что осуществление большего добра при меньшем зле лучше, чем отказаться от большего добра из-за меньшего зла.

По Ибн-Рушду, именно такое зло и относится к той премудрой целесообразности, каковая не была ведома ангелам, которые при сообщении Бога о намерении утвердить на земле наместника, т. е. человека, воскликнули: «Укоренишь ли ты там такого, // Кто станет чинить разлад и проливать кровь?!», на что Он изрек: «Воистину, Я знаю неведомое вам» (2:30). Так, Всевышний указал ангелам на неизвестное им знание: если бытие чего-либо из сущих таково, что сочетает в себе доброе и дурное, но доброе в нем преобладает, то премудрость предполагает осуществление его, а не уничтожение. Отсюда явствует, в каком смысле к Богу подобает возводить сбивание, совместимое со справедливостью, с отсутствием несправедливости. Средства заблуждения сотворены Им потому, что от них чаще исходит верное водительство, нежели сбивание. Ведь есть такие сущие, коим были дарованы средства наставления, где нет какого-либо заблуждения, а именно ангелы. А есть такие сущие, кому дарованы средства наставления, в меньшинстве случаев могущие привести к заблуждению, ибо бытие этих сущих не предрасположено к большему, – таковы люди¹⁹⁷.

Почему Коран возводит «сбивание» к Богу

В заключении раздела о Божьей справедливости автор «О методах» решает вопрос о целесообразности наличия по данной теме двух разноречивых групп аятов, что требует обращения к нежелательной процедуре иносказательного толкования (*та'виль*).

По мнению Ибн-Рушда, таковое обусловлено необходимостью разъяснить перед широкой публикой, как здесь обстоит дело. Ведь простолюдинам подобает знать, что Бог характеризуется справедливостью. Одновременно эта публика должна понять, что Бог выступает творцом всего сущего, будь то благом или злом. Ибо многие народы заблуждались, исповедуя наличие двух богов – одного, который творит добро, и другого, который творит зло. Ее поэтому известили, что Бог есть творец и добра, и зла. Поскольку же сбивание есть зло и поскольку для него нет творца кроме Бога, то оно должно возводиться к Нему так же, как Ему атрибутируется создание зла.

¹⁹⁷ О методах обоснования принципов вероучения. С. 654–655.

Выдвигая такое объяснение, философ отмечает, что учение о Боге как о творце сбивания/зла нельзя понимать в абсолютном смысле, но таким образом, что Бог творит добро ради самого добра и творит зло ради того же добра, т. е. ради сочетаемого с ним добра. В этом смысле Божье творение зла является справедливым Его делом. Огонь, например, сотворен ради заложенной в нем пользы для сущих, возникновение которых не имело бы места, если огня не было бы. Но природа огня такова, что акцидентально его пламя может уничтожить некоторые сущие. Однако если сравнить причиненное им уничтожение, которое есть зло, с исходящим от него бытием, которое есть благо, то наличие огня лучше, чем его отсутствие, т. е. представляет собой добро.

Кроме того, предостерегает Ибн-Рушд, такого рода интерпретация не предназначена для всех людей. О ней должны знать только те, у кого возникает сомнение в отношении данного вопроса. Ведь не каждый представитель широкой публики постигает несоответствия в указанных айатах, взятых в их универсальном звучании. Поэтому тот, кто этого не замечает, обязан принимать эти айаты в их прямой универсальности. Ведь для широкой публики нет четкого отличия между возможным и невозможным, тогда как в действительности Богу нельзя атрибутировать власть над невозможным. Если имеется нечто, которое само по себе невозможно, но которое широкая публика полагает возможным, и если ей скажут, что Бог не описывается как властный над таковым, то она себе представляет это недостатком и немощью в Творце, поскольку не властное над возможным есть немощное. А раз с точки зрения широкой публики возможно, чтобы все сущие были свободными от зла, то Всевышним сказано в Коране: «Если бы было угодно Нам, // Вывели бы Мы на верный путь душу каждую, // Но исполнится, поистине, Мое слово, // Я наполню Геенну и джиннами, и людьми» (32:13). Широкая публика понимает это иначе, нежели просвещенная элита. Для первой айат означает, что Бог может не создавать твари, чье бытие сочетается со злом – была бы на то Его воля, Он сделал бы всех людей абсолютно благими, идущими верной стезею¹⁹⁸.

¹⁹⁸ О методах обоснования принципов вероучения. С. 655–657.

6. ПРОФЕТИЗМ¹⁹⁹

По учению фаласифа, воздвижение пророков, через которых Бог просвещает людей, является одним из главнейших проявлений Божьего провидения.

6.1. Обоснование пророческих миссий

В мусульманской теологии, включая каламскую, обычно проводится различие между «пророком» (*наби*, мн. ч. *анбийа'*) и «посланником» (*расуль*, мн. ч. *русуль*). Чаше всего посланничество полагается частным случаем пророчества: посланник приносит людям Божье Писание, содержащее новый закон, или передает о некоторых изменениях в прежнем законе, тогда как обычный пророк следует ранее данному закону. Еще по одному критерию, пророк получает откровение / послание, предназначенное только ему, а пророк-посланник призван донести это послание остальным людям. Но такое различие не нашло отражение в фальсафском профетизме²⁰⁰.

Пророк необходим как законодатель

В книге «Исцеление» Ибн-Сина дает рационалистическую трактовку пророчества, объясняя его естественными потребностями человеческого общежития, базирующегося на разделении труда.

Как пишет здесь философ, человек тем и отличается от остальных животных, что жизнь его не была бы благоденствующей, если бы он обособился один, выполняя свои дела сам, без соучастника, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей. Поэтому человеку необходимо, чтобы он нашел свое довольство в другом существе из его рода, а тот нашел свое довольство в нем и ему подобных: этот, например, снабжает того овощами, тот – печет хлеб для этого; один – шьет для другого, а другой – изготавливает иглу для шитья; так что при сотрудничестве их потребности будут полностью удовлетворены. Поэтому люди объединяются в общественно-политические образования, грады (ед. ч. *мадина*).

¹⁹⁹ От греч. *prophetes* – пророк, прорицатель.

²⁰⁰ В данном контексте закон (*шар'*, *шари'a*) понимается в узком смысле, т. е. как практический аспект религии (обрядовые предписания и социально-правовые нормы); таковой может меняться от одной эпохи к другой, тогда как догматика (*дин*), принципы веры – едины у всех пророков Божьих.

Ближе ко второму пониманию различия между пророком и посланником фигурирует в атрибутируемом Ибн-Сине трактате «Об обосновании пророчества» (*Фи исбат ан-нубувват*).

Значит, для существования человека и поддержания его жизни требуется сотрудничество (*мушарака*). Сотрудничество же возможно лишь через взаимные договоренности (*му'амалья*). А для договоренностей необходимы закон (*сунна*) и справедливость (*'адль*). В свою очередь, закон и справедливость нуждаются в наличии того, кто бы установил их. Таковым и выступает пророк (*наби*).

По словам Ибн-Сины, людей нельзя оставлять наедине с собственными взглядами, ибо в противном случае среди них возникнет разлад и каждый будет считать справедливым то, чем другие ему обязаны, а несправедливым – то, чем он обязан другим. «Вот почему потребность в таком человеке для сохранности человеческого рода и подобающего ему бытия еще более насущна, чем, скажем, потребность в росте волос над губой, в подъеме ступни и прочих полезных вещах, которые не необходимы для сохранения жизни, но самое большее – просто полезны для ее сохранения. Поэтому нельзя допускать, чтобы первопромысел (*'инайя уля*) предполагал те полезные вещи, не предполагая эту полезную вещь, служащую для них основой»²⁰¹.

На пророке завершается восходящая дуга великого круга бытия. Бытие, пишет философ, начинается от Первого, все более низводясь по степени в сравнении с Ним. И каждая последующая степень ниже предыдущей. Первая из них – это степень свободных от материи духовных ангелов (*маля'ика руханиййа муджаррада*), именуемых разумами (*'укуль*); потом следуют степени духовных ангелов, именуемых душами (*нуфус*) и выступающих в качестве оперативных (*'амалиййа*) сил; потом идут степени небесных тел, одни из коих благороднее других, покуда не достигнут последних из их степеней; за ней начинается бытие материи, которая приемлет возникающие и уничтожающиеся формы.

Эта материя сначала облачается в формы четырех элементов, потом все дальше поднимается таким образом, что предыдущая степень будет ниже последующей. В самом низу расположена означенная материя, далее идут элементы, затем неорганические соединения, затем растения, затем животные, высшим из коих является человек. «Среди самих людей наиболее возвышенным выступает тот, душа которого достигла совершенства, став разумом в действительности, и который обрел нравы, являющиеся [наилучшими] практическими добродетелями. Возвышеннейший же из таковых – это тот, кто предрасположен к степени пророчества»²⁰².

²⁰¹ Исцеление. С. 437–438.

²⁰² Исцеление. С. 430–431.

Три особенности пророческой души:

а) оперативная способность

Душе такого человека, говорит далее Ибн-Сина, присущи три отличительные особенности (*хаса'ис*, ед. ч. *хассыййа*), связанные, соответственно, с ее двигательной, имажинативной и разумной силами²⁰³. С двигательной силой сопряжена способность творить чудеса (*му'джизат*).

В обоснование этой особенности философ приводит следующее рассуждение. Душа, говорит он, способна воздействовать на тело без посредника: благодаря ей в теле может произойти такое превращение смеси, которое не вызвано каким-либо телесным действием или претерпеванием — тепло возникает не от теплого, холод — не от холодного; более того, если душа представляет себе какой-то образ, и этот образ усилится в ней, то телесное вещество (*'унсур*) не помешает принять соответствующую форму или качество.

Это имеет место потому, что душа сродни субстанции небесных начал, которые облачают материи в имеющиеся у них формы, если материи уже стали вполне готовыми к принятию этих форм. И чаще всего такая готовность связана с определенными превращениями в аспекте качества, и по преимуществу такое превращение осуществляется от данного качества к его противоположности. И если эти начала, благодаря установлению определенной соотнесенности между ними и данным веществом, способны облачать его в форму, конституирующую какой-то естественный вид, то допустимо также, что они способны облачать его в качества, без необходимости в наличии контакта или телесного действия и претерпевания: сама форма, которая находится в душе, служит началом для происходящего в веществе, наподобие того как форма излечения, имеющаяся в душе врача, выступает началом для предстоящего выздоровления. Такова и форма кровати, наличествующая в душе столяра. Но последние формы принадлежат к числу начал, которые приступают к осуществлению исходящего от них действия только посредством орудий и инструментов. В таковых же они нуждаются из-за немоги и слабости.

Но ведь бывают случаи, когда, например, больной вообразил, что он уже выздоровел — так и случилось; или здоровый вообразил, что он заболел — так и случилось. Такое часто происходит, когда соответствующая форма утверждается в душе человека, в ее эстиматив-

²⁰³ О силах души говорилось в § 4.4.

ной силе, и от этой формы его вещество претерпевает действие – наступает выздоровление или заболевание. И это будет более эффективным, нежели то, что совершает врач с помощью орудий. По той же причине может случиться, например, что человек быстро пробежит по пальмовому бревну, лежащему на дороге, но если оно установлено в качестве моста, а под ним будет пропасть, то человек осмелится перейти по нему лишь медленно и крадучись, ибо сильно представляет в душе образ падения, и с этим соглашается его природа и сила органов, а не с противоположным, – с устойчивостью.

Следовательно, если в душе утвердится бытие данной формы и убеждение в ее действительности, то часто случается, что от нее претерпевает действие соответствующая материя. Если это имеет место во всеобщей душе мира, то она может воздействовать на всеобщую природу, а коли это происходит в частной (человеческой) душе, то она может воздействовать на какую-то частную природу (собственное тело).

Кроме того, как отмечает далее Ибн-Сина, схожим образом душа может воздействовать и на другое тело, на манер сглаза. Если же душа сильна и возвышенна, подобна небесным началам, то ей подчиняется вещество подлунного мира, испытывает ее действие – в нем возникнут имеющиеся в той образы. Это потому, что человеческая душа не запечатлена в материи тела, в коем она пребывает, но ее забота направлена на нее²⁰⁴. Если такого рода связь дает ей возможность отклонить телесное вещество от положенного ему по его природе, то неудивительно, что действие очень сильной и возвышенной души может преступать пределы собственного тела. А коли она не будет очень увлечена данным телом, являясь возвышенной в своем ранге и мощной в своей способности, то душа станет таковой, что может исцелять больных и напускать болезни на злых, разрушать природы данных тел и учреждать другие. Ей поддадутся вещества таким образом, что не-огонь сделается огнем, не-земля – землей. По ее воле будет проливаться дождь, расти плодородие, происходить землетрясение или распространяться эпидемия.

Именно таковой является двигательная сила души пророка. Вещество подлунных тел полностью повинуетея ее воле, облачаясь в те образы, что вырисовываются в ней²⁰⁵.

²⁰⁴ Подробнее о бестелесности души будет сказано в § 7.1.

²⁰⁵ Исцеление. С. 352–354.

б) имагинативная способность

Вторая отличительная особенность пророческой души, свойственная ее имагинативной силе (силе воображающей), состоит в ее способности представить ангелов Божьих (космических интеллектов и душ), воплощенных в чувственных образах, а обращение к нему Бога и ангелов воспринимать в форме устной речи.

Как разъясняет Ибн-Сина, от собственного действия имагинативная сила может отвлечься двумя способами. Во-первых, это когда душа занимается внешними чувствами, направляя на них силу представления и побуждая ее двигаться передающимися от них образами так, что она окажется закрытой для утверждения в ней образов со стороны имагинативной силы. Во-вторых, это когда душа использует имагинативную силу в своих собственных действиях, например, в процессе мышления, вовлекая ее в не присущие ей операции по соединению и расчленению некоторых форм или отвращая эту силу от тех имагинативных образов, которые не соответствуют вещам вовне ума.

Когда сила воображения окажется отвлекаемой с обеих этих сторон, то ее действие ослабевает. А коли снимется такое отвлечение с обеих сторон (как в случае сна, когда не действуют внешние чувства), или только с одной стороны (как при болезни или страхе, что отвращает душу от мыслительной деятельности), то воображающая сила может усиливаться, обращаться к представляющей силе и использовать ее, и при таком упрочении союза этих двух сил представляющая сила становится более действенной. Тогда находящиеся в ней формы проявятся в общем чувстве и будут видны словно наличествующие извне. Вот почему недомогающий или спящий видит образы и слышит голоса словно они настоящие/действительные, как в своем здоровом состоянии или наяву.

Среди людей бывают такие, чья имагинативная сила настолько мощна, что чувства не овладевают ею и сила представления не ослушивается ее, а сама душа такая сильная, что ее направленность на чувства не нарушает ее обращение к разуму и разумным вещам. Во время бодрствования у этих людей появляется то, что у других появляется во сне, когда спящий соединяется с горним миром, постигая тамошние вещи – их самих или их подобия (*мисаль*). У них такое состояние может иметь место наяву, и порой они отрешаются от чувственных предметов, словно впадая в обморок. Временами они видят саму вещь, а временами им представляется ее подобие. Иногда им представляется некоторый образ (*шабах*), и в их имагинативной силе

утверждается, что воспринимаемое ими есть исходящее от сего образа обращение (*хитаб*), выраженное устно в словах, которые можно запомнить и впоследствии передавать другим.

И поскольку понятия (*ма'ани*) обо всех вещах в мире – прошлых, настоящих и будущих – запечатлены, с одной стороны, в знании Творца и космических интеллектов-ангелов, а с другой, – в космических душах-ангелах (что на языке религии именуется *аль-ляух аль-махфуз*, Святохранимой скрижалью), то при общении с этим миром обретаются сведения и о будущих событиях. Это и есть пророческие предсказания (*инзарат*)²⁰⁶.

Благодаря возвышенной силе воображения пророческая душа перерабатывает почерпнутые ею от Деятельного разума абстрактные интеллектуальные истины (об этом – ниже), превращая их в живые образы, доступные широкой публике и более пригодные для обучения и регулирования социально-политической и морально-этической жизни общины.

в) интеллектуальная способность

С разумной частью души связана высшая сила пророчества, а именно способность соединяться с Деятельным разумом, который, как было отмечено выше (§ 4.2), в фальсафском профетизме играет роль Гавриила (*Джибрил*), ангела Божьего откровения в мусульманской религиозной традиции. Наличие людей с такой способностью Ибн-Сина обосновывает так.

Обучение – независимо от того, черпается оно у кого-то другого или у самого обучающегося – бывает разной степени. Некоторые обучающиеся находятся ближе других к постижению интеллигибелей, ибо их предрасположение, предшествующее степени приобретенного разума²⁰⁷, оказывается более сильным. Если такое предрасположение принадлежит человеку самому по себе, то оно называется интуицией (*хадс*). У некоторых людей это предрасположение может быть настолько сильным, что сразу или почти сразу постигают предмет, от следствия мгновенно переходя к причине, от посылки – к выводу. Для соединения с Деятельным разумом им не требуется прилагать особенно много усилий или обучение, словно второе предрасположение (приобретенный разум) уже наличествует у них, и, кажется, будто они все познают сами по себе. На данной ступени материальный разум подобает называть святым разумом (*'акль кудси*).

²⁰⁶ Исцеление. С. 343–351, 431.

²⁰⁷ О разных степенях разума см. § 4.4.

И люди с таким разумом могут существовать. Ведь «сообразительность» (*зака'*), т. е. способность к интуитивному знанию (*хадс*), различается как в количественном отношении, так и в качественном: в количественном отношении – потому, что некоторые люди обладают большим количеством интуитивного постигаемых вещей, в качественном – потому, что у некоторых людей интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других. Поскольку эти различия не ограничены, всегда допускаются увеличение и уменьшение, и поскольку в сторону уменьшения дело доходит до таковых, кто совершенно лишен интуиции, то и в сторону увеличения доходит до таковых, кто наделен интуицией касательно всех или большинства вопросов и чей интуитивный акт занимает наикратчайшее время. Душа такого человека настолько чиста и тесно связана с интеллигибельными началами, что он будет словно воспламеняться интуицией, и в нем сразу или почти сразу отображаются формы, имеющиеся в Деятельном разуме. Это и есть пророк²⁰⁸.

Но такие люди, как подчеркивает Ибн-Сина, встречаются очень редко: «Слишком возвышенно Всеистинное, чтобы доступ к Нему был открыт для всякого желающего, или чтобы Его постигли сразу многие, но только один, а потом другой!»²⁰⁹.

6.2. Критика каламской аргументации

Раздел о воздвижении пророков в трактате «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд открывает критикой каламского / ашаритского учения касательно того, как обосновать Божье явление посланников и как узнать, что данный человек, претендующий на сан посланничества, действительно принадлежит к посланникам и что он правдив в этом своем заявлении.

По мнению Ибн-Рушда, согласно мутакаллимам, о Боге установлено, что Он – изрекающий, волящий и владыка над рабами Своими. А в мире видимом (*шахид*) вокруг нас мы наблюдаем, как в отношении изрекающего, волящего и владычествующего над рабами своими возможно (*джа'из*), чтобы он отправлял посланца к подвластным ему людям. Следовательно, такое возможно (*мумкин*) и в отношении не видимого (*га'иб*) нам, т. е. Бога.

²⁰⁸ Исцеление. С. 380–381. В атрибутируемом Ибн-Сине трактате «Об обосновании пророчества» указанное доказательство четко связывается с принципом логической симметрии (о нем см. § 2.5). О пророческом разуме см. также конец § 4.4.

²⁰⁹ Указания и наставления. С. 371.

В подкрепление этого положения они берутся опровергать возражения барахмитов²¹⁰ против наличия посланников от Бога. Как говорят мутакаллимы, была установлена возможность посланничества в отношении невидимого наподобие видимого, а из наблюдаемого нами порядка явствует, что если при данном царе кто-нибудь возьмет и заявит: «О люди, воистину я посланец царя к вам!» и на таковом заметны царские знаки, то притязание посланца должно признаваться. Касательно посланника от Бога в качестве такого знака выступает чудо (*му‘джиза*), которое тот творит²¹¹.

О знаке как доказательстве

Как считает Ибн-Рушд, это доказательство дает некоторое убеждение (*мукни*'), в какой-то мере подходящее для широкой публики, но при внимательном его рассмотрении обнаруживаются определенные изъяны.

Действительно, наше признание посланца от царя будет верным только тогда, когда мы знаем, что явленный претендентом знак подлинно есть знак, которым царь отмечает своих посланцев. Например, если царь объявит своим подданным: у кого будет нечто из моих отличительных знаков, тот – посланец от меня. Или же если народу ведомо, что такие царские знаки бывают только у посланников царя. А раз так, то оппонент вправе спросить: откуда известно, что чудеса, творимые некоторыми людьми, суть отличительные знаки посланников Божьих?

Ведь это постигается посредством либо Закона (Писания), либо разума. Но через Закон такое невозможно, так как в отношении него самого еще не установлено его исхождение от Бога (поскольку посланник еще не явил это).

Разум также не в силах судить, является ли данный знак отличительным в отношении посланников, разве что разум многократно постигал присутствие этого знака у людей, чье посланничество признано и отсутствие его у прочих людей. Ведь установление истинности посланничества зиждется на двух посылках: первая – претендент явил чудо; вторая – всякий, кто являет чудо, есть пророк. Из таких посылок непременно вытекает, что данный человек поистине является пророком.

²¹⁰ Барахмиты (араб. *барахима*) – неизвестного происхождения немусульманская секта, знаменитая отрицанием каких-либо пророческих миссий.

²¹¹ О методах обоснования принципов вероучения. С. 629–630.

Касательно положения о том, что претендент на посланничество явил чудо, то таковая берется из области чувственного восприятия – после допущения, что имеются деяния, которые являют люди и о которых однозначно известно, что такие деяния не происходят посредством какого-то искусства и, кроме того, они не иллюзорны. Тезис о том, что всякий являющий чудеса есть посланник, будет верным лишь по признании факта наличия посланников и признания, что чудеса являют только те, чье посланничество истинно. Но этот тезис, как замечает Ибн-Рушд, верен лишь в отношении человека, который признает факт посланничества и факт чуда. Раз так, то оппонент вправе спросить: откуда берется достоверность нашего высказывания, что всякий, явивший чудо, есть посланник, коли само существование посланничества еще не установлено. И это при том, если мы примем, что данное чудо таково, каковым должно быть подлинное чудо²¹².

Возможность посланничества не влечет его действительности

Ибн-Рушд полагает также неправильным утверждать, что существование посланников устанавливается разумом, поскольку оно возможно с точки зрения разума. Ведь возможность (*джаваз*), о которой здесь говорится, на самом деле представляет собой только незнание (*джахль*). Это не та возможность, которая свойственна природе сущих, как, например, в случае нашего суждения, что дождь может выпасть, но может и не выпасть. Возможность, которая свойственна природе сущего, такова, что чувство находит вещь порой наличествующей, а порой отсутствующей (наподобие выпадения дождя), и тогда разум категорически судит о данной природе как о чем-то возможном. Необходимое (*ваджиб*) же есть противоположность сему. Это – нечто, бытие которого чувствуется всегда, и тогда разум судит однозначно и категорически выносит решение, что данная природа не может изменяться или стать иной.

К вещам возможным в бытии посланничество будет относиться лишь в том случае, если оппонент признает существование хотя бы одного посланника в какое-либо время. Но раз оппонент утверждает, что такое существование еще не наблюдалось, то возможность (*джаваз*), о которой говорится здесь, есть незнание об одном из двух противостоящих – возможности (*имкан*) или невозможности (*имтинна*). В отношении людей возможность отправления посланцев признается потому, что мы постигли наличие посланников от них.

²¹² О методах обоснования принципов вероучения. С. 630–631.

Но сказать, что постижение наличия посланников от людей свидетельствует о возможности наличия их от творца, наподобие того как наличие посланника от X свидетельствует о наличии его от Y, значит полагать равенство двух природ, что затруднительно²¹³.

О чуде как доказательстве

Кроме того, продолжает Ибн-Рушд, даже при признании, что посланничество вообще имеет место быть и что чудо реально, то отсюда еще не следует, что явивший чудо есть посланник. Ведь такое суждение не может черпаться из Писания (*сам*'), ибо истинность Писания не может быть установлена прежде положения об истинности посланничества. Иначе это будет доказательством вещи самой вещью, что некорректно.

В обоснование его нельзя ссылаться на опыт и обычай, разве что если наблюдать чудеса как творимые именно пророками, т. е. если признать существование посланий и не наблюдать чудеса у не-посланников. Именно тогда чудо будет однозначным признаком, благодаря которому истинный посланник отличается от ложного.

Таким образом, мутакаллимы и некорректно принимают возможность пророческой миссий за действительность, и некорректно доказывают положение о том, что у кого появляется чудо, тот – посланник. Здесь разум в силах однозначно подтверждать наличие посланничества лишь в плане убеждения (*йу'такад*), что тот, кого сопровождают такие чудеса – благородный (*фадыл*), а благородный не лжет. В том, что данный человек действительно посланник, можно удостовериться разумом только в том случае, если он допускает, что посланничество – реальная вещь и что данное чудо не появляется у кого-либо из благородных, кроме посланников.

Чудо не свидетельствует о послании потому, что разум не видит существенной связи между ними, разве что если он признает, что чудотворчество относится к делу посланничества, как лечение – к искусству врачевания. И таковое, по Ибн-Рушду, является одним из слабейших мест в ашаритском доказательстве.

И даже при признании наличия посланнических миссий вообще, принятии возможности их за действительность и полагании чуда в качестве свидетельства истинности посланничества, все равно свидетельство чуда не обязательно для человека, который допускает, чтобы таковое появлялось и у не-посланника, как это полагают мута-

²¹³ О методах обоснования принципов вероучения. С. 631–632.

каллимы, ибо они допускают чудотворчество со стороны чародеев (*сахир*) и святых (*вали*). Правда, они ставят условие, чтобы чудо (*му‘джиза*) свидетельствовало о послании при сочетании с претензией на посланничество: как доказательство небесного избрания оно должно явиться в ответ на соответствующее требование-вызов (*тахадди*) со стороны тех, к кому обращается пророк/посланник. Поэтому если притязает на посланничество человек, который может творить данное чудо, но он не посланник, то это чудо не появится.

Однако последнее положение, как подчеркивает Ибн-Рушд, никак не обосновано, поскольку оно не известно ни религии (*сам‘*), ни разуму. Разум способен лишь допускать, что чудо не может появиться, кроме как у благородных, отмеченных Богом людей, и таковые не будут лгать, иначе они не являются благородными, и тогда у них не появится чудо. Однако имеющееся здесь убеждение не действенно по отношению к тому, кто допускает появление чуда и у чародея, ибо чародей не относится к благородным.

Именно понимание такой уязвимости данного доказательства и подтолкнуло некоторых мутакаллимов к утверждению, что чудеса (*харик*) появляются лишь у пророков и что колдовство (*сихр*) представляет собой нечто иллюзорное, ибо одна субстанция не превращается в другую. Среди таковых были и те, кто по тем же соображениям вынужден был отрицать и чудеса святых (*карамат*)²¹⁴.

Дальнейшее обсуждение вопроса о доказательной силе чуда философ ведет в связи с обоснованием пророческой миссии Мухаммада.

6.3. Коран как свидетельство посланничества Мухаммада

Развивая учение о чуде как свидетельстве Божьего посланничества (см. § 6.2.), Ибн-Рушд провозглашает Коран единственно подлинным чудом, удостоверяющим пророческую миссию Мухаммада, и в связи с этим выдвигает концепцию о двух типах чуда – интернальном / адекватном и экстернальном.

Только Коран

Из служения основателя ислама, как говорит автор трактата «О методах обоснования принципов вероучения», явствует, что верить в его посланничество и в принесенный им Закон Пророк ни одного человека или народа не призывал, сопровождая свой призыв явлением чего-либо физически необычайного, наподобие превращения

²¹⁴ О методах обоснования принципов вероучения. С. 632–634. Чудеса (*карамат*) святых не связаны с претензией на пророческий сан и с ее обоснованием.

одной вещи в другую. Те же необычайные вещи, которые имели место в его жизни²¹⁵, не были связаны с каким-нибудь вызовом (*тахадди*), а значит, не служили чудесами (*му‘джиза*) в строгом, терминологическом смысле слова.

И на этот факт указывает сам Коран. На слова язычников – «Никогда мы тебе не поверим, покуда не сделаешь, // Чтоб из земли забил для нас ключ; // Или же не станет у тебя сада, // Сплошь в пальмах и лозах», Пророк, по наставлению Всевышнего, отвечал:

«Боже мой, я всего лишь посланник,

Человек смертный!»

(17:90–93).

В той же суре Господь объясняет: «И удержало Нас от ниспосланий знамения то, // Что прежние народы отвергли их, // [Навлекши на себя скорую кару]» (17:59).

То знамение, посредством чего Пророк, призывая к исламу, бросал вызов упорствующим в неверии аравитянам, – это Коран. В данном смысле Всевышний говорит:

«Если бы собрались вместе все люди и джинны,

Чтобы создать что-либо подобное сему Корану,

Не было бы это им под силу,

Даже если бы помогали друг другу [со всем старанием]»

(17:88);

«Сочините-ка [хоть] десяток подобных сур!»²¹⁶

(11:13).

Итак, тем единственным чудом (*харик*), которым Пророк бросал вызов и из которого он сделал свидетельство истинности своего посланничества, является Коран²¹⁷.

Два основоположения

Ибн-Рушд считает, что здесь естественно возникает возражение: откуда же явствуется, что Коран – это чудо (*му‘джиз*) и что оно свидетельствует о Божьем избрании Мухаммада, раз выше была показана слабость свидетельства чуда в пользу наличия посланничества вообще, не говоря уже о распознавании конкретного человека, отправленного с ним.

²¹⁵ Например, вознесение / небошествие (*ми‘радж*) Пророка, преумножение воды и пропитания, проливание дождя по его мольбе, исцеление недугов.

²¹⁶ В других айатах язычникам предлагается явить хотя бы одну суру (2:23; 10:38).

²¹⁷ О методах обоснования принципов вероучения. С. 634–635.

Более того, люди расходились в отношении понимания Корана как чуда. Ведь люди, считающие чудо (*му‘джиз*) чем-то иного рода, нежели обыкновенные деяния (а Коран, будучи словом, принадлежит к роду обычных деяний, пусть он и превосходит все созданные людьми слова), полагают, что Коран стал чудом в силу «отвода» (*сарф*), т. е. Божьего делания людей не способными создать что-либо подобное, а не благодаря высочайшему красноречию Писания (ибо в плане красноречия превосходное отличается от обыкновенного лишь в количественном отношении, а не по роду. Есть и такие, кто считает Коран чудом самим по себе, а не через «отведение», и кто не требует, чтобы чудо отличалось по роду от обыкновенных деяний, полагая достаточным, чтобы данное деяние было из числа привычных деяний, но не достигаемо для всех людей).

Отвечая на такое возражение, Ибн-Рушд выделяет два коранических основоположения, на которых зиждется факт того, что Коран служит свидетельством истинности пророческого сана Мухаммада.

Во-первых, наличие того разряда лиц, которые именуются посланниками и пророками, известно само по себе – именно таковые устанавливают для людей законы благодаря откровению (*вахи*) от Бога, а не по человеческому наущению. По словам Ибн-Рушда, наличие подобной категории людей может отрицать лишь тот, кто отрицает наличие вещей, свидетельствуемых единогласным преданием (*мутаваतिр*) – вроде наличия всех прочих вещей, свидетелями которых мы не были, наличия известных мудрецов и т. п. Философы и все прочие люди (за исключением разве только тех, на чье мнение не следует обращать внимания, – безбожников²¹⁸) единодушны в том, что среди людей есть лица, которым свыше дается откровение довести до людей вещи из области знания и благообразных действий, благодаря коим обретается счастье, а также предостеречь людей от порочных верований и дурных действий. А это и есть деяния пророков.

Во-вторых, всякий, кто совершает такое деяние, т. е. установление законов по откровению Божьему, – пророк. И такое основоположение не вызывает сомнения со стороны человеческой природы. Ведь само по себе очевидно, например, что деяние врача состоит в излечении и что всякий, от кого исходит излечение, является врачом. Равным образом само по себе известно, что деяния пророков состоят

²¹⁸ Араб. *дахриййа* (от *дахр*, «время, век»); так обычно обозначаются те, кто отрицает Бога как творца мира.

в установлении законов по откровению Божьему и что всякий, от кого исходит такое деяние, является пророком²¹⁹.

Коран о двух основоположениях

По Ибн-Рушду, на первое основоположение Коран указывает словами Всевышнего:

«Воистину Мы дали тебе откровение,
Как дали откровение Ною и пророкам последующим,
[Как] Мы дали откровение Аврааму,
Измаилу, Исааку, Иакову и коленам,
Иисусу, Иову, Ионе, Аарону и Соломону,
[Как] даровали Мы Псалтирь Давиду,
[Как Мы явили] посланников,
О которых прежде Мы тебе говорили,
И других, о коих Мы тебе не рассказывали,
А Моисея Бог [удостоил личной] беседы»
(4:163–164);
«Скажи: “Я ведь не первый из посланников!”»
(46:9).

Касательно второго основоположения, по которому от Мухаммада исходило характерное для посланников деяние, т. е. установление людям законов по откровению Божьему, то и таковое познается из Корана. На него, в частности, указывают слова:

«О люди!
Явилось вам доказательство от Господа Вашего,
Ниспослали Мы вам свет ясный – [Коран]»
(4:174).
В этом смысле свидетельствуют и коранические айаты:
«Но люди глубоких знаний и благоверные среди них
Веруют в ниспосланное тебе и в ниспосланное до тебя»
(4:162);
«Бог свидетельствует о ниспосланном тебе –
А ниспослано оно сообразно премудрости Его –
И [о сем] свидетельствуют ангелы;
Достаточно же Бога как свидетеля!»²²⁰
(4:166).

²¹⁹ О методах обоснования принципов вероучения. С. 635–636.

²²⁰ О методах обоснования принципов вероучения. С. 636–637.

Разум о двух основоположениях

Философ далее показывает, что разум также удостоверяет истинность обоих означенных основоположений.

Тезис о том, что имеется особый разряд людей, которые устанавливают законы по откровению Божьему, постигается из того факта, что такие люди предсказывают появление еще не существующих вещей, которые затем явятся к бытию в том самом виде, который они предсказали и в то самое время, которое они предсказали. Таковое постигается и из того факта, что те деяния, которые эти лица предписывают и знания, на которые они указывают, не похожи на знания и деяния, кои обыкновенно постигаются и познаются.

Ведь если необычайное (*харик*) представляет собой необычайное в плане знания об установлении законов, то оно свидетельствует, что установление их исходило не от человеческого обучения, но от откровения свыше, а это и есть то, что называется пророчеством (*нубува*). Что же касается необычайного, которое не относится к самому факту установления законов (например, развержение моря), то оно не свидетельствует необходимым образом о том свойстве, которое именуется пророчеством: оно указывает на него только при сочетании с первым свидетельством; отдельно же, само по себе, оно о сем еще не свидетельствует. Так, у святых (*вали*) необычайное чудо, если у них и появляется, еще не свидетельствует о таком пророческом чуде, ибо другой разряд необычайного, чье свидетельство решающее, не наличествует у них.

В этом смысле следует понимать дело в отношении указания чуда на пророков: именно необычайное касательно знания и деяния служит решающим свидетельством пророческого сана, необычайное касательно же иных деяний выступает лишь как дополнительное, подкрепляющее свидетельство.

Итак, как заключает философ по поводу первого тезиса, из сказанного явствует, что такой разряд людей действительно существует и что факт их существования дошел до нас посредством такого же единогласного предания (*мутавафир*), как переданного нам о существовании мудрецов и прочих разрядов людей.

Что же касается второго тезиса, по которому содержащиеся в Коране верования и деяния являются Божьим откровением, то в его истинности можно удостовериться различными путями.

Эта истинность прежде всего следует из того факта, что знание касательно установления законов обретается лишь по познании Бога,

а также человеческого счастья и несчастья – каковы волеизъявительные вещи, посредством коих достигается это счастье, т. е. добрые и хорошие деяния, и каковы вещи, которые препятствуют счастью и влекут за собой потустороннее несчастье, т. е. злые и дурные деяния. А для постижения человеческого счастья и несчастья требуется знать, что такое душа и какова ее субстанция, есть ли у нее потустороннее счастье и несчастье или нет, а если да, то какова мера этого счастья и этого несчастья? И еще: в какой мере благодеяния служат путем к счастью? Ведь путем к здоровью является еда выступает не в любом количестве, каким бы оно ни оказалось, и не в любое время, когда бы она ни употреблялась, но только если таковая поступает в определенном количестве и в определенное время. Схожим образом обстоит дело в отношении хороших и дурных деяний. В законах мы находим все это конкретно определенным. И все эти вещи или большинство вещей, разъясняются только откровением или лучше, чтобы они разъяснялись откровением.

Кроме того, полное знание о Боге обретается после познания всех сущих. И учредитель законов должен знать, какова мера этих знаний, благодаря которой широкая публика достигает счастья, и по каким путям следует повести ее к этим знаниям. Но все такие вещи или большая их часть не постигается обучением, искусством или мудростью. В этом можно убедиться из того факта, что среди человеческих знаний отсутствуют такие знания, особенно касающиеся установления законов и освещения потусторонних реалий.

Поскольку все такие знания присутствуют в Коране, притом в наиболее полном, насколько это возможно, виде, то отсюда явствует, что Писание исходит от откровения Божьего, что оно – Его слово, вложенное в уста Его пророка. Вот почему Всевышний сказал, указывая на это:

«Если бы собрались вместе все люди и джинны,
Чтобы создать что-либо подобное сему Корану,
Не было бы таковое им под силу...»²²¹
(17:88).

Три аспекта коранического свидетельства

Автор трактата «О методах обоснования принципов вероучения» отвечает и на вопрос, каким образом Коран свидетельствует, что он необычен и чудесен в смысле того необычайного, которое однозначно

²²¹ О методах обоснования принципов вероучения. С. 637–640.

указывает на пророческий сан, т. е. необычайного, которое относится к пророческому делу, свидетельствуя о нем наподобие того, как лечение свидетельствует о врачебном искусстве, которое есть дело врача.

По словам философа, это постигается в трех аспектах:

– во-первых, из знания о том, что содержащиеся в Коране законы касательно знания и деяния не принадлежат к таковым, каковые обретаются человеческим обучением, но только откровением свыше;

– во-вторых, из заключенного в Писании знания о невидимом (*гуйуб*)²²²;

– в-третьих, из его слога (*назм*), который выходит за рамки слога, основанного на размышлении и обдумывании, т. е. из постижения, что коранический стиль – иного рода, нежели красноречие говорящих на арабском, как тех, кто обучался этому, т. е. неисконных арабов, так и тех, кто говорил на нем с детства, т. е. настоящих арабов.

«Главным же среди этих аспектов является первый», – подчеркивает Ибн-Рушд²²³.

Дополнительные разъяснения

Философ далее приводит несколько дополнительных доводов в разъяснение свидетельства Корана о посланничестве Мухаммада. В частности, он указывает на то обстоятельство, что пророк Мухаммад не был обучен грамоте (*умми*) и рос среди бедуинского, простого и необразованного народа, который никогда не занимался науками и не предавался исследованию сущих, как это было у греков и других народов, у которых только по истечении длительного периода философия достигла совершенства.

По Ибн-Рушду, именно на это указывают слова Корана:

«Прежде ты (Мухаммад) не читал каких-либо книг

И не переписывал их десницей своей,

Иначе это усугубило бы подозрения ниспровергателей»

(29:48).

Означенная характеристика – незнание Пророком грамоты – отмечается и в других коранических откровениях: «Это Он явил неучам (*уммийин*) посланника из среды их самих» (62:2); «[Бог особо милостив к тем], // Кто следует за Посланником, пророком-неучем» (7:157)²²⁴.

²²² В частности, повествования о минувших народах и пророчества о будущих событиях.

²²³ О методах обоснования принципов вероучения. С. 638–639.

²²⁴ Ибн-Рушд воспроизводит здесь господствующее в классической мусульманской традиции мнение о пророке Мухаммаде как о «не владеющем

Еще один довод состоит в следующем. В достоверность положения о посланничестве Мухаммада можно убедиться через сравнение мусульманского закона (*шари‘а*) со всеми прочими законами. Ибо среди всех, кто признает богоданные законы, установлено, что деяние пророков, благодаря которому они собственно и являются пророками, – это учреждение законов по откровению Божьему. А если содержащиеся в Коране законы, дарующие знания и деяния, которые приводят к счастью, сравнить с остальными Писаниями и законами, то обнаружится, что в этом аспекте мусульманский закон «бесконечно превосходит все другие»²²⁵.

Два типа чуда

В заключение раздела о пророчестве автор трактата «О методах обоснования принципов вероучения» подытоживает свои рассуждения о чуде как доказательстве пророческой миссии.

По его словам, из сказанного выше следует, что Коран свидетельствует о пророческом сане Мухаммада не наподобие того, как обращение посоха в дракона указывает на пророчество Моисея или как воскрешение мертвых и излечение слепорожденных и прокаженных указывает на пророчество Иисуса. Ведь те чудеса, хотя и появляются только у пророков и очень убедительны в глазах широкой публики, сами по себе, отдельно взятые, не служат категорическими доказательствами, поскольку не относятся к собственным деяниям, которые соответствуют характеристике, согласно которой пророк и называется пророком.

Свидетельство же Корана в пользу такой характеристики сходно с указанием исцеления во врачебном искусстве. Если двое претендуют на звание врача и один из них заявляет: «Свидетельством того, что я – врач, является то, что я могу ходить по воде», а другой говорит: «Свидетельством того, что я – врач, является то, что я исцеляю больных», – и если первый действительно будет ходить по воде, а второй станет исцелять больных, то наше признание наличия врачевания у второго будет основано на достоверном доказательстве (*бурхан*),

грамотой» (*умми*). Соответственно этому толкуется эпитет *умми*, прилагаемый Кораном к пророку. Вместе с тем слово *умми* (мн. ч. *уммийун*) может просто выражать принадлежность к народу, не имеющему Священного Писания. И именно этот второй смысл *умми* / *уммийун* может фигурировать в цитируемом аяте 62:2, как и в аятах 3:20 и 3:75 для обозначения арабов-язычников.

²²⁵ О методах обоснования принципов вероучения. С. 640–641. Ибн-Рушд подробно иллюстрирует мысль о превосходстве мусульманского закона.

а признание его наличия у первого будет основано на убеждении (*мукни*) методом «тем более»: возникающее здесь у широкой публики мнение (*занн*) вытекает из того, что человек, способный к деянию, которое людям совершать не свойственно, – к хождению по воде, тем более способен к деянию, которое люди обычно совершают – исцелению больных.

Схожим образом обстоит дело касательно связи между чудом (*му‘джиз*), которое не относится к свойственным атрибуту пророчества деяниям, и откровением (*вахи*), благодаря коему пророк собственно и заслуживает быть пророком. Правда, из способности творить чудо в душе появляется мысль, что тот, кому Бог дал силу совершить сие необычайное деяние и кого Он выделил этим среди всех современников, – в отношении такого человека не исключено, что Бог отметил его откровением Своим.

Словом, если принять, что посланники имеют место быть и что необычайные действия исходят только от них, то об истинности пророческого призвания свидетельствует и внешнее (*баррани*) чудо, т. е. такое, которое не соответствует атрибуту, благодаря коему пророк называется пророком. По замечанию Ибн-Рушда, путь к уверованию через внешнее чудо скорее выступает уделом только широкой публики, тогда как путь к уверованию через адекватное (*мунасиб*) чудо – общий для широкой публики и для ученых мужей. Ведь указанные выше сомнения и возражения в отношении внешнего чуда не ощущаются широкой публикой. Но если внимательно присмотреться к мусульманскому Закону, то обнаруживается, что он обращался к адекватному (*ахли, мунасиб*) чуду, а не к внешнему²²⁶.

6.4. Религия и философия

Центральный для средневекового мировоззрения вопрос о соотношении откровения / религии и разума/философии фаласифа решают в монистическом духе, подчеркивая фундаментальное единство этих двух областей знания.

Киндийская защита философии

Еще аль-Кинди, родоначальник фальсафы принялся доказывать, что философия в принципе не отличается от религии. Как он пишет в трактате «О первой философии», философия – это наука об истинной сущности вещей, и в такой науке содержится знание о божественности (*рубубийя*), о единственности Бога, о добродетели, обо

²²⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 641–642.

всем полезном и о пути к нему, об удалении от вредного и остережении от него. Приобретение всех этих сведений есть как раз то, с чем от Бога явились истинные Его посланники (*русуль*), а именно – признание божественности одного только Бога, следование угодных Ему добродетелям и избеганию пороков, противоположных этим добродетелям как по своей сущности, так и по своим следствиям.

Подобно Аристотелю (в сочинении «Пропрептик», или «Увещание к философии»), аль-Кинди показывает, что ниспровергая философию, враги ее вынуждены стать на философский путь: из слов самих противников философии явствует необходимость ее обретения. Ведь им приходится либо признать необходимость философии, либо отрицать ее необходимость. Если они признают ее необходимость, то они должны искать философию. А коли они отрицают ее необходимость, то они должны раскрыть причину своего отрицания и обосновать его посредством доказательства. Раскрытие же причины и приведение доказательства – исключительная прерогатива науки о сущности вещей, т. е. философии.

Неприязнь к философии со стороны догматиков-традиционалистов, третировавших ее как языческую и чуждую исламу дисциплину, аль-Кинди связывает с тем, что они обуреваемы «грязной завистью» и что они воздвигли себе «поддельные троны», домогаясь лишь главенства посредством религии и торгуя ею. Таковые же лишены веры, ибо кто торгует чем-нибудь, тот это продает, а кто продает какую-нибудь вещь, тот уже лишается ее. Расстается с верой и тот, кто противится приобретению философии – знания об истинной природе вещей, называя неверием ее обретение.

По мысли аль-Кинди, истина – общечеловеческое достояние, и благоверный мусульманин должен быть открыт на философское достижение других культур: «Да, нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила – пусть даже от далеких от нас [по времени] или отличных от нас [по вере] народов. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины: истина ни принижается, ни умаляется из-за [незначительности самого] высказывающего ее или передающего; и никого не принижает [обретением] истины, наоборот, истина возвышает всякого»²²⁷.

Единство философии и религии («божественного знания») аль-Кинди отмечает также в трактате «О количестве книг Аристотеля»,

²²⁷ О первой философии. С. 20–25.

различая их, правда, инструментально. Философия, как прочие человеческие знания, требует от людей исканий и трудов, сообразительности в математических и логических науках, определенного отрезка времени. Божественное же знание, каким Господь наделяет пророков, ни в чем таком не нуждается, а «обретается исключительно по Его воле очищать души посланников и освящать их для постижения истины, благодаря Его споспешествованию, водительству, внушению (*ильхам*) и посланиям (*рисалят*)»²²⁸.

«Совершенный град» аль-Фараби

В учении аль-Фараби, Ибн-Сины и последующих перипатетиков ислама философия выражает внутренний смысл ревелативной / богооткровенной религии. Родство этих двух дисциплин следует из изложенной выше (§ 4.2) метафизико-космологической схемы эманации, в которой Деятельный разум выступает тем источником, из которого черпают свои знания и пророк, и философ. Только философ приобретает ментальные, абстрактные понятия, а пророк способен воспринимать такие понятия не только посредством своего разума, но и воображения, что позволяет ему представлять дарованные свыше истины не только в качестве абстрактных категорий, но и в виде конкретных, живых образов / символов, обращенных к широкой публике.

Мысль о единстве философии и религии находит свое отражение и в фальсафской концепции «Совершенного града». При конструировании этого политического идеала фальсифа, для которых аристотелевская «Политика» была недоступной, по преимуществу ориентировались на «Государство» Платона, существенно исламизируя его. В первую очередь, образом это выражается в том, что во главе совершенного града аль-Фараби ставит не просто философа, но философа-пророка. И сам этот град формируется вслед за первоглавой, перенимая его учение и подражая его добродетелям, подобно тому как миссия пророка Мухаммада положила начало мусульманскому обществу-государству.

Выделенные аль-Фараби формы политического сообщества, или «града» (араб. *мадина*, соответствующее греч. *polis*), имеют некоторые прототипы в платоновском «Государстве», но в целом фарабийская классификация во многом иная, ибо для аль-Фараби и других мусульманских философов фундаментальным критерием при определении совершенного/добродетельного (*фадыла*) града и форм откло-

²²⁸ О количестве книг Аристотеля. С. 88–89.

нений от него служит соответствие воззрений и деяний данного сообщества учению истинной, богооткровенной религии. Только следование этому учению гарантирует людям счастье в этом мире и особенно – в грядущем.

По аль-Фараби, образцовому граду противостоят следующие четыре отрицательных типа: невежественный (*джахилиййа*), нечестивый (*фасика*), переменившийся (*мубаддиля*) и заблудший (*далла*). В свою очередь, невежественный град имеет шесть разновидностей: необходимый, меняльный, низменный, честолюбивый, властолюбивый и свободный.

Невежественные грады таковы, что их люди никогда не ведали о подлинном счастье, поскольку их религия основана на порочных взглядах. В необходимом (*даруриййа*) граде целью жизни выступает получение лишь потребных для телесного существования благ (еды, питья, одежды, жилища и т. п.); в меняльном (*баддаля*) – богатство; в низменном (*мадинат аль-хисса*, *мадина сакыта*) – плотское удовольствие; в честолюбивом (*карамиййа*) – почет и слава; во властолюбивом (*тагалюбиййа*) – господство и покорение; в свободном (*хурриййа*), или коллективном/народном (*джама'иййа*) – свобода, (предоставляющая каждому право «делать, что хочет, ничем не сдерживая свою прихоть»)²²⁹.

Воззрения жителей нечестивого града (о счастье, Боге, духовных существах и т. д.) схожи с воззрениями, исповедующимися в совершенном граде, однако их действия порочны, как у обитателей невежественных градов.

В переменившемся граде и воззрения, и деяния ранее были такими же, как в совершенном граде, но со временем стали совсем другими.

Что касается заблудшего града, то его жители изначально не имели подлинного представления о счастье, поэтому придерживаются ложных взглядов на него. Первоглава же этого града – обманщик, который выдает себя за удостоившегося откровения свыше²³⁰.

По аль-Фараби, религия (*милля*, *дин*) состоит из воззрений (*ара'*) и деяний (*аф'аль*). Глава совершенного града устанавливает благую (*фадыла*) религию. Среди воззрений благой религии есть такие, что касаются вещей теоретических (*назариййа*), т. е. независящих от дея-

²²⁹ Вторая разновидность отчасти соответствует олигархии у Платона, четвертая и пятая – тимократии и тирании, шестая – демократии.

²³⁰ Совершенный град. С. 167–168, 178–182.

тельности человека, и такие, что касаются волеизъявительных вещей (*ирадиййа*). К первому разряду относится описание Бога, духовных существ (ангелов, космических интеллектов), происхождения мира, возникновения человека, пророчества (*нубувва*) и откровения (*ваху*), смерти и потусторонней жизни. Второй разряд включает в себя описание деяний, как общих как для миновавших и современных пророков, так и других добродетельных правителей, а также описание деяний, общих для правителей порочных градов.

В сферу деяний прежде всего входят: во-первых, действия и слова в возвеличивание Бога, духовных существ, пророков и т. п.; во-вторых, действия, посредством которых осуществляются взаимоотношения (*му‘амалят*) между жителями градов (действия человека в отношении как самого себя, так и других) и установление умеренности / справедливости (*‘адль*) касательно каждого из этих вещей.

Философия обосновывает положения благой религии, как в ее теоретической, так и в ее практической части. Но поскольку благая религия предназначена не только для философов, то велико значение диалектики (*джадаль*) и риторики (*хатаба*) в деле утверждения воззрений религии в душах жителей града и в деле защиты этих воззрений от тех, кто пожелал бы ввести народ в заблуждение, оспаривая и опровергая их религию²³¹.

В «Книге букв» аль-Фараби останавливается на разных возможных вариантах взаимоотношения между философией и религией вообще. Как человеческое учреждение, Философ говорит о том, что религия следует за философией по времени, ибо в целом именно через посредство религии широкая публика обучается разработанным философией теоретическим и практическим положениям, а за религией следуют право/фикх и теология / калам²³².

Если данная религия (*милля*) следует философии, которая достигла совершенства после размежевания между собой пяти силлогических искусств (аподиктика, диалектика, софистика, риторика, поэтика), то эта религия является совершенно правильной (*сахиха*). Но если философия еще не стала совершенно доказательной / аподиктической, то не исключено, что все выработанные ею воззрения или

²³¹ О религии. С. 207–213.

²³² *Калам* здесь употребляется в широком смысле, в значении «апологической теологии» вообще, включая немусульманскую.

большинство из них будут сплошь ложные, и таковой окажется также ориентированная на нее религия. Когда же берут такие ложные воззрения и вместо них дают их подобия (*мисалят*), как это бывает в религии в отношении трудно доступных для широкой публики положений, то это будет еще более далеко от истины.

Сказанное имеет место, если у данного народа религия и философия возникли благодаря собственным умственным способностям его представителей. Но если религия перейдет от одного народа к другому, который прежде не имел религии или заимствовал религию у других, то религия здесь может возникнуть прежде философии. Также и заимствованная философия может возникнуть у данного народа после перехода к нему той религии.

Когда религия следует совершенной (*камиля*) философии и в этой религии теоретические положения утверждаются не в собственных терминах этой философии, но в их подобиях, и когда эта религия переходит к другому народу, которому не говорили о ее следовании за философией и о ее положениях как лишь о подобиях философских положений, то в случае перехода впоследствии и означенной философии к этому второму народу нет гарантии в том, что религия у него не станет противоречить этой философии.

В свою очередь, сами люди философии станут противиться людям религии до тех пор, покуда не узнают, что данная религия – подобие этой философии. Не исключено, что философии и ее сторонникам будет причинен огромный вред со стороны религии и ее приверженцев. Вот почему бывает так, что представители философии порой вынуждены противостоять людям религии ради своей защиты. Однако они стараются выступать не против самой религии, но исключительно против ее приверженцев, полагающих, будто религия противоречит философии, и стремятся устранить это мнение, объясняя исповедникам религии, что имеющиеся в ней положения суть подобия философских.

Что касается случая, когда религия следует порочной философии, а потом к данному народу перейдет правильная/аподиктическая философия, то эта философия будет противостоять всей религии во всех отношениях, и религия будет тотальным образом противостоять философии.

И в каждой религии, которая враждебна философии, калам будет враждовать с философией²³³.

Хотя аль-Фараби и другие фалсафя, конструируя политический идеал, чаще всего оперируют термином «град», характерным для платоновско-аристотелевской традиции с ее ориентацией на греческий полис как естественную форму политического общежития, тем не менее фалсафский идеал больше отражает универсалистскую ориентацию исламской религии и мировой характер мусульманского государства-халифата. По аль-Фараби, «град» представляет «малое», наименьшее политическое сообщество, объединяющее часть представителей данного народа / конфессии (*умма*), за которым следует «среднее», охватывающее всю территорию этого народа, и «великое», включающее в себя всю обитаемую часть Земли. Соответственно этому совершенным будет и град, все обитатели которого содействуют друг другу в достижении истинного счастья, и народ, грады которого сотрудничают в этом деле, и вся ойкумена, если народы станут помогать друг другу на пути к такой цели. А поскольку религиозное, образно-символическое оформление философских истин бывает разным, то могут существовать совершенные грады с различными религиями, хотя все они стремятся к одному счастью и преследуют одну цель²³⁴.

Ибн-Сина: шариат как закон совершенного града

Если о законах, по которым живут люди совершенного града, аль-Фараби рассуждает в достаточно абстрактных выражениях, то у Ибн-Сины практическая часть «благой религии» излагается весьма подробно, с явной ориентацией на нормы мусульманского закона, шариата.

В энциклопедическом труде «Исцеление» Ибн-Сина лишь вкратце затрагивает этико-политическую проблематику, преимущественно в рамках рассуждения о пророчестве в разделе по метафизике, что объясняется намерением автора посвятить этике и политике отдельные сочинения, но, видимо, его замысел не был осуществлен. Здесь философ говорит о «совершенном» (*фадыла*, *'адиля*) граде как о придерживающемся богооткровенного Закона, в отличие от градов с «благообразными» (но, видимо, не богоучрежденными) образами жизни (*сунна хамида*) и от «испорченных» (*фасида*) градов, или сообществ «полного заблуждения».

²³³ Книга букв. С. 114–115, 135–138.

²³⁴ Совершенный град. С. 167–168, 190–191

С соизволения Бога и согласно Его откровению (*вахи*) первоглава-основатель града, будучи одновременно пророком и философом, учреждает законы (*сунан*), регулирующие общественную и личную жизнь. Сами эти законы зиждутся на вероучительных положениях, повествующих о Боге как о творце, одном-единственном, всеведаящем и всемогущем, вознаграждающем за повиновение Его предписаниям и карающем ослушников их. При этом, по замечанию философа, пророку не следует распространяться по вопросам, затруднительным для понимания со стороны широкой публики (например, что Бог нигде не находится, «ни вне мира, ни внутри него»). Также и потустороннюю жизнь (*ма 'ад*), тамошнее счастье и несчастье, Пророку подобает представить людям в той манере, которая известна им и к которой льнут их души. «И неплохо было бы, если бы речения пророка содержали в себе намеки и подсказки, способные побуждать к философскому рассмотрению [данных вопросов] тех, кто от природы расположен к этому»²³⁵.

Далее Ибн-Сина, подробно обосновывая практические предписания Закона, указывает на культовые обряды, аналогичные культовым предписаниям ислама (молитва, пост, паломничество и другое), а в отношении социальной жизни описывает надлежащие нормы семейного, гражданского и уголовного права, фактически совпадающие с шариатским законом.

В заключительной части раздела о пророчестве философ пишет о нужных установлениях в области нравов (*ахляк*) и привычек (*'адам*). Законодатель, читаем мы здесь, должен предписать законы, призывающие к справедливости / умеренности (*'адаля*), к ориентации на середину (*васат*) между крайностями – избытком (*ифрат*) и недостатком (*тафрит*), обеими представляющими собой пороки (*разиля*). Именно такая середина и есть добродетель (*фадыла*).

Ибн-Сина выделяет три главные добродетели, которые соответствуют числу мотивов души, каковыми являются: «вожделеющий» (*шахвани*), связанный с наслаждениями от брака, питания, одежды, отдыха и других чувственных или имажинативных удовольствий; «гневливый» (*гадаби*), связанный с такими аффектами, как ярость, злоба, страх, печаль, гордость, зависть и т. п.; «рассудительный» (*тадбири*, *тамйизи*), связанный с принятием практических решений. В отношении вожделения добродетелью служит воздержанность /

²³⁵ Исцеление, с. 439–440.

бла-горазумие (*'иффа*), которая выступает серединой между алчностью и апатией; в отношении гнева – мужество (*шаджа'а*), что является серединой между трусостью и безрассудной отвагой; в отношении рассудительности – мудрость (*хикма*). Касательно последнего мотива, излишество состоит во въедливости (*джарбаза*), т. е. тщательнейшем поиске точных определений различных деяний, стремлении к подробнейшему установлению пользы любого из аспектов и постижению способов избегания возможного вреда в любом отношении, когда человек может тратить на это свои силы, жизнь и средства к существованию, так и не выйдя на путь совершенства.

Справедливость (*'адаля*) же охватывает все три означенные добродетели. Что до теоретической (*назариййа*) мудрости, то касательно нее никак не предписывается середина, ибо теоретическое знание есть нечто хорошее, а в хорошем нельзя выбирать середину, а наилучшее – из всего хорошего.

У кого с указанными практическими добродетелями сочетается еще и мудрость теоретическая, тот обретает счастье. «Кто же обладает сверх того свойствами пророческими²³⁶, – заключает Ибн-Сина, – таковой почти делается Господом [в образе] человеческом (*рабб инсани*), и едва ли не станет дозволительным поклоняться ему после Бога [и ему едва ли не порекомендуются дела рабов Божьих]. Именно он – владыка (*султан*) земного мира и наместник (*халифа*) Бога в нем»²³⁷.

Аллегорическая робинзонада Ибн-Туфайля

В «Повести о Хайе ибн Йакзане» Ибн-Туфайль рассказывает, как на одном из островов Индийского океана, что близ экватора, из недр самой природы, «не имея ни матери, ни отца», возникло дитя человеческое, коему имя было Хайй. На первых порах ребенка вскармливала газель, потерявшая своего детеныша. Живя один на один с дикой природой, мальчик начал осваивать ее, постепенно изменяя свой образ жизни. Так, наготу он сперва прикрывал листьями, а затем кожами животных. Сделав из древесных ветвей палки для защиты от зверей, Хайй «несколько возвысился в своих глазах» и при-

²³⁶ Вышеупомянутые (§ 6.1.) три отличительные особенности пророческой души.

²³⁷ Ибн-Сина Исцеление. С. 452–453. Подробнее о добродетелях Ибн-Сина говорит в трактатах «Обет» (*аль-Ахд*) и «Об этике» (*Фи'ильм аль-ахляк*); этой проблематике посвящены фарабийские сочинения «Указание пути к счастью» (*ат-Танбих 'аля сабиль ас-са'ада*) и «Достижение счастья» (*Тахсыл ас-са'ада*).

шел к выводу, что рука его имеет значительное превосходство над лапами зверей, ибо именно ею он смог прикрыть наготу свою и изготовить палки для самозащиты, а это позволило ему обходиться без предметов его былой мечты – без хвоста и естественного вооружения.

По смерти газели-кормилицы мальчик, пытаясь понять начало, управляющее жизнедеятельностью организма, изготовил с помощью острых камней и сухих долек камыша подобие ножей, коими он вскрыл грудь газели. Добравшись до сердца, он открыл для себя дух²³⁸, который управляет телом и разлучается с ним при смерти. И от тела помыслы Хаййя переместились к духу. И только к тому отныне была направлена его любознательность.

Укрощая огонь, Хайй вскоре постиг огнеподобную природу духа. При внимательном наблюдении различных разрядов сущих – животных, растений и минералов, – он обнаружил единство не только сущих каждого разряда, но и сущих всех разрядов, «и все бытие... предстало перед ним как нечто единое»²³⁹.

От познания физических реальностей Хайй переходит к познанию метафизических сущностей, постигая душу, а с ней и разум. Причинно-следственная связь между явлениями привела его к мысли о наличии Первопричины, Творца (Бога). В свою очередь, царивший в мире порядок, гармония свидетельствовали о премудрости, всеведении Творца. Понял Хайй и то, что все имеющееся у тварей величие и совершенство исходит от Творца и присуще Ему «с гораздо большим правом».

Из размышлений над своей самостью Хайй заключил: то, чем он постиг бестелесного Бога, т. е. душа, должна быть также бестелесной, а следовательно, бессмертной. Величайшее же счастье души состоит в переживании абсолютного единства бытия, в «соединении» (*итти-сал*) с Богом и «исчезновении» (*фана*) в Нем – состоянии, «по самой природе своей неизреченном». Хайй учился приводить себя в такое экстатическое состояние, словно становясь суфием-гностиком.

Далее Ибн-Туфайль повествует о встрече Хаййа / Робинзона с Абсалем / Пятницей – жителем соседнего острова, перебравшимся сюда, чтобы провести остаток жизни в уединении и молитвах. На родном острове Абсаля люди исповедовали религию, восходящую к одному из пророков Божьих. Религия эта представлена в традици-

²³⁸ В фальсафе дух (*рух*) считается материальным носителем души (*нафс*).

²³⁹ Повесть о Хаййе ибн Йакзане. С. 483.

онных образах (*амсаль*), «как это бывает обычно с речью, обращенной к широкой публике». Сам же Абсаль был склонен к проникновению во внутреннее, духовное содержание этих образов, стремясь к иносказательному толкованию (*та'виль*) их.

Обучив Хаййя своему языку, в ходе беседы с ним Абсаль обнаружил, что догмы распространенной у него на родине религии – о Боге, ангелах, Писаниях, пророках, Воскресении, Суде, Рае и Аде – таковы, что при правильном их толковании совпадают с тем мировоззрением, к которому пришел Хайй благодаря естественному свету разума. И Абсаль обязался служить Хаййю и руководствоваться советами его в отношении казавшихся ему противоречащими друг другу практических предписаний религий, с коими знаком он был по вероучению своему.

В свою очередь, Хайй уразумел соответствие догм религии собственному созерцанию. Убедившись в богоданности миссии пророка, учредившего означенную религию, он принял и предписанные этим пророком практические обязанности – молитву, милостыню, пост, паломничество и т. п. Вместе с тем, два вопроса вызвали в нем недоумение. Во-первых, почему пророк не пожелал раскрыть людям истинную веру как она есть, а обратился к всевозможным образам и притчам; во-вторых, почему, довольствовавшись одними этими религиозными предписаниями и обрядовыми обязанностями, он позволил стяжание богатств и излишества в еде, так что «люди только и знают, что предаются суетным делам и отвращаются от истины»²⁴⁰.

С намерением посвятить в истину сородичей Абсаля, Хайй вместе с ним перебрался на тот остров. Многие дни и ночи Хайй проводил в ученых разговорах с жителями острова и их правителем Саламаном. Но философская премудрость осталась никем не понятой и даже вызвала у собеседников Хаййя неприязнь и отвращение. Так Хайй понял, что эти люди «в большинстве своем пребывают на уровне неразумных животных», и пришел к заключению: для них нет иного пути к спасению, кроме следования тому, «что провозглашалось посланниками Божьими и о чем гласит божественный закон; ничем этого и заменить нельзя, и дополнить невозможно»²⁴¹. Примирившись с положением дел во владении Саламана, Хайй вместе с Абсалем возвратились на необитаемый остров, где они и провели остаток жизни.

²⁴⁰ Там же. С. 538.

²⁴¹ Там же. С. 542.

Итак, Хайй олицетворяет собой естественно развившееся человечество и естественный свет разума, собственными силами адекватно познающий бытие, без помощи пророков и сверхъестественного откровения. Саламан – персонификацию массы, могущей понимать священные тексты лишь в буквальном смысле. Абсаль воплощает в себе ту часть людей, которая способна к аллегорическому толкованию священных текстов и абстрактному, философскому мышлению.

Иллюстрированную в повести мысль о единстве философии и религии, при элитарности философского знания и нецелесообразности разглашения его положений перед широкой публикой, развивал и Ибн-Рушд.

Ибн-Рушд о религиозной императивности философии и о ее родстве с религией

В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн-Рушд формулирует свою задачу в традиционных терминах фикха, определяя цель сочинения как рассмотрение вопроса о том, каковым является, с точки зрения религии (*шарʿ*), изучение философии и логики: разрешенным (*мубах*) занятием, запрещенным (*махзур*) или предписанным (*маʿмур*), а если оно предписано – то как нечто рекомендуемое (*надб*) или же обязательное (*вуджуб*).

По Ибн-Рушду, занятие философией является религиозно обязательным или похвальным, ибо первейшим образом оно направлено на теологическое изучение мира. Ведь дело философии есть нечто иное, как рассмотрение сущих в той мере, в какой они указывают на Производителя / Творца (*ас-саниʿ*)».

И сам Коран призывает к рассмотрению сущего и познанию его разумом:

«Вникайте, о имеющие разумение!»

(59:2);

«Не посмотреть ли им на царствие небес и земли,
На все сотворенное Богом?!»

(7:185);

«Почему бы им не посмотреть
На верблюдов, как они созданы,
На небо, как оно возвышено?!»
(88:17–18).

А еще Бог с похвалой отозвался о тех, «Кто размышляет о сотворении небес и земли» (3:191). И так в бесчисленном множестве других аятов.

Поскольку же рациональное рассмотрение сущего состоит в выведении неизвестного из известного, а такое выведение есть силлогизм (*кыйас*), который разрабатывается в логике, то человеку, исповедующему мусульманскую религию и придерживающегося ее предписания исследовать сущие, «необходимо предпосылать такому исследованию постижение тех предметов, которые занимают по отношению к размышлению такое же место, какое орудия – по отношению к труду»²⁴².

Касаясь предубеждения против логики и философии / фальсафы как творения античных мыслителей, не принадлежащих к мусульманской общине, Ибн-Рушд замечает: трудно или невозможно, чтобы в этих дисциплинах отдельный человек самостоятельно выяснил все, что требуется; исследователь, поэтому, должен опираться на труды предшественников, дабы знание стало более полным. В этом отношении конфессиональная принадлежность не имеет значения, подобно тому как она не имеет его при оценке годности орудия (ножа) во время жертвоприношения. Посему мы должны изучать книги древних мыслителей, перенять у них верное и отбросить неверное. И с точки зрения религии, такое изучение есть дело обязательное, ибо намерения их, по словам Ибн-Рушда, «тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия».

Касаясь трех главных методов доказательства, которые в аристотелевской логике обозначаются как аподиктические, диалектические и риторические, Ибн-Рушд отмечает, что именно об этих методах говорится в коранических словах: «Призывай на путь Господний // [Словом] мудрым и увещанием добрым, // Веди с ними спор наиболееобразнейший!» (16:125). «Мудрые» слова – это аподиктические рассуждения, свойственные философам. К «увещательным», риторическим, методам обращается религия в деле просвещения широкой публики. Полемические, диалектические методы, кордовский философ связывает с апологической, каламской теологией. Поскольку исходящая от Бога религиозная истина и призывает к исследованию, ведущему к познанию истины, а философское / аподиктическое рассуждение никак не может привести к чему-то противоречащему религии. Ведь одна истина, как подчеркивает Ибн-Рушд, не противоречит другой истине, но согласуется с оной, свидетельствуя о ней.

²⁴² О соотношении философии и религии. С. 549.

Здесь автор трактата «О соотношении...» подходит к фундаментальному вопросу: как быть, если выводы философского доказательства сталкиваются со священным текстом? Подобно мутакаллимам, Ибн-Рушд категорически настаивает на необходимости аллегорического / иносказательного толкования священного текста. «Со всей решительностью мы утверждаем: всякий раз, когда вывод аподиктического доказательства приходит в противоречие с буквой Закона, последний допускает иносказательное толкование согласно правилам толкования, принятым в арабском языке»²⁴³.

Наличие различных, порой и диаметрально противоположных интерпретаций учеными тех или иных теоретических положений вероучения должно быть оценено в духе знаменитого изречения пророка Мухаммада: «Если судья, выносящий самостоятельное решение (*иджтахата*), окажется правым, то таковой достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется – таковому положено одно вознаграждение»²⁴⁴.

Так подобает подходить к тем положениям философов / фалсафа, которые аль-Газали (в книге «Опровержение философов») обоснованно квалифицировал как еретические (*куфр*): положение об извечности мира, а не его возникновении во времени; об универсальном, а не партикулярном характере Божьего знания единичных вещей; о духовной, а не телесной природе эсхатологических реалий²⁴⁵. Возможные ошибки в решении запутанных вопросов, изучение которых поручила ученым сама религия, безусловно простительны. По мнению философа, ересью является лишь ошибка относительно трех основоположений религии: признания Бога, пророческих миссий, потустороннего счастья и несчастья.

²⁴³ О соотношении философии и религии. С. 556. Разработанная философom в этой связи концепция аллегорического толкования будет рассмотрена в следующем параграфе.

По-видимому, латинским аверроистам гораздо сложнее было апеллировать к принципу аллегорического толкования, поэтому в защиту философии они выдвинули «теорию двух истин», допускающую возможность противоречия между научно-философскими выводами и религиозными догматами. И этот эпистемологический дуализм послужил фундаментом для институционального размежевания государства и церкви, светской и духовной власти (Марсилий Падуанский, Данте).

²⁴⁴ Хадис передают аль-Бухари и Муслим.

²⁴⁵ Подробнее об ответе Ибн-Рушда на Газалиеву критику см. § 3.3, 4.1 и 7.3.

Подытоживая рассуждения о единстве разума и веры, рационального и традиционного / ревелативного, Ибн-Рушд заявляет: «Философия – спутница (*сахибат*) и молочная сестра (*ухт рады‘а*) религии. И поэтому так обидно утверждение о некой вражде, ненависти или распре между ними, этими спутницами-подругами по природе своей и сущности!»²⁴⁶

Вместе с тем философ в том же трактате отмечает следующее преимущество ревелативных / религиозных методов просвещения по сравнению с рациональными / философскими: коранические методы рассчитаны и на широкую публику, и на интеллектуальную элиту, а «при тщательном их изучении обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые упоминаются в Писании». В этом смысле, видимо, Ибн-Рушд в другом сочинении «Опровержение Опровержения» пишет о том, что каждый пророк (*наби*) есть мудрец / философ (*хаким*), но не каждый мудрец – пророк²⁴⁷.

6.5. Концепция аллегорического толкования

Эту концепцию Ибн-Рушд выдвинул в трактате «О соотношении философии и религии», несколько модифицируя ее в более поздней работе – «О методах обоснования принципов вероучения».

Аллегорическая экзегетика – прерогатива философов

По словам Ибн-Рушда, среди мусульман единодушно признается необязательным как буквальное понимание всех текстов Закона (т. е. Корана и Сунны), так и аллегорическое / иносказательное толкование всех их подряд. Разногласие возникает лишь по поводу того, какие из этих текстов допускают иносказательное толкование, а какие – нет. Так, ашариты иносказательно истолковывают слова Корана о «восшествии» (*истива‘*) Бога на престол (7:54; 10:3) и хадис о «нисхождении» Его к небу дольного мира²⁴⁸, тогда как ханбалиты понимают эти тексты в их буквальном смысле.

Как считает философ, причина, по которой Закон содержит в себе буквальный (*захир*) и внутренний (*батын*) смысл, заключается

²⁴⁶ О соотношении философии и религии. С. 581.

²⁴⁷ О соотношении философии и религии. С. 579–580; Опровержение Опровержения. С. 507.

²⁴⁸ Согласно этому хадису (от аль-Бухари и Муслима), каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (*йанзиль*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто взывает ко Мне, чтобы Я внял ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто спрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?»

в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к рассуждению. А причина наличия в нем высказываний, противоречащих друг другу по своему буквальному смыслу, состоит в том, чтобы побудить людей глубоких знаний к примиряющему их толкованию. Именно на эту мысль, по мнению Ибн-Рушда, указывается в словах Всевышнего:

«Это [Бог] ниспослал тебе (Мухаммаду) Писание;
В нем есть айаты с четким смыслом (*мухаммат*),
В коих суть Писания;
Другие же айаты – многозначные (*муташибихат*).
Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины],
Обращаются к многозначным айатам ради путаницы,
Толкуя их [по своему произволу].
[Подлинное] же толкование его ведают лишь Бог
И люди глубоких знаний, [кои] говорят:
“Мы верим [этому], все – от Господа нашего”»
(3:7).

Но если под «глубокими в знаниях» мутакаллимы подразумевали себя, то Ибн-Рушд в качестве таковых объявляет исключительно философов/фалясифа²⁴⁹.

Следует отметить, что означенный айат, известный как «айат об аллегорическом толковании» (*айат ат-та'виль*), был дан в переводе, соответствующем его пониманию Ибн-Рушдом и другими сторонниками аллегорического толкования. Но в арабском языке того времени отсутствовала пунктуация, и противники аллегоризма читают последние три строки айата в редакции, по которой их перевод звучит так:

«[Подлинное] же толкование его ведает лишь Бог,
И люди глубоких знаний говорят:
“Мы верим [этому], все – от Господа нашего”».

Невозможность консенсуса в определении буквального и иносказательного

На вопрос о допустимости того, чтобы рациональное / философское доказательство вело к иносказательному толкованию текстов, которые мусульмане единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, каковое единодушно истолковывается иносказательно, – на этот вопрос Ибн-Рушд отвечает так. Если консенсус (*иджма'*) установлен достоверным образом, то

²⁴⁹ О соотношении философии и религии. С. 556–557.

такое было бы неправомерно; но коли он основан на вероятностном мнении, то сие допустимо. И в подтверждение этого философ ссылается на аль-Газали и аль-Джувайни и «других выдающихся мыслителей», по которым нельзя с категоричностью обвинять в ереси тех, кто нарушает единодушное решение авторитетных представителей общины относительно толкования подобных вещей.

Более того, продолжает Ибн-Рушд, в отличие от вопросов религиозной практики (*'амалиййат*) согласие касательно теоретических / догматических вопросов (*назариййат*) весьма затруднительно. Ведь консенсус относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху может быть установлен лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые, если надежно (*таватур*) донесли до нас мнение каждого из них по данному вопросу и если к тому же нам доподлинно известно, что ученые той эпохи согласны между собой относительно отсутствия в Законе буквального и внутреннего смыслов, что знание о всяком вопросе не должно быть скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию религии един для всех людей.

Однако известно, напоминает философ, как многие из первых мусульман полагали, что Закон имеет буквальный и внутренний смыслы и что во внутренний смысл не обязательно должны посвящать тех, кто не достоин знать этот смысл и не способен его уразуметь. Сообщают, например, о таком наставлении халифа Али: «Говорите людям понятно для них. Неужто вы хотите, чтобы Бога и Посланника его сочли за лжецов!?»²⁵⁰ Примерно то же самое возводят к другим авторитетам раннего ислама. А коли так, вопрошает Ибн-Рушд, то вообразимо ли, чтобы нам достоверно донесли какой-либо консенсус относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в Законе имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?!

С практическими же положениями дело обстоит совершенно иначе. По всеобщему убеждению, эти положения могут быть разглашены перед всеми людьми. А для достижения консенсуса по ним достаточно, чтобы данное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения не содержали относительно него никаких противоречий (*хильяф*). Этого вполне достаточно для уста-

²⁵⁰ Слова Али передает аль-Бухари.

новления консенсуса в практической сфере религии, в отличие от сферы теоретической²⁵¹.

Три разряда текстов

Среди положений вероучения Ибн-Рушд различает такие, к постижению которых ведут все три вида доводов (риторические, диалектические и аподиктические), так что знание данного предмета доступно для всех. К таковым относится, например, признание Бога, пророчеств, блаженства и мук в потусторонней жизни. Но есть и такие вещи, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью аподиктического доказательства, поэтому Бог смилился над теми людьми, для которых доказательство недоступно из-за врожденных ли им качеств, навыков или отсутствия средств для обучения. Этим людям Он создал образы / подобию означенных вещей, призвав таковых верить именно в данные образы, ибо в эти образы можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на доводы диалектические и риторические. Поэтому-то Закон и распадается на буквальное и внутреннее. Буквальными выступают образы, в которые облакаются соответствующие мысли, внутренними – сами мысли, которые ясны лишь аподиктикам.

Если мы познаем сам предмет всеми тремя способами, то нам не потребуется облакать его в образы. Он будет оставаться таким, каким выглядит извне, без какого-либо иносказательного толкования. А коли такого рода буквальный/прямой смысл относится к основоположениям религии, то любой, кто подвергает его иносказательному толкованию, впадает в ересь. Таков, например, человек, полагающий, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни, а учение о подобных реалиях призвано только обереечь людей от дурных поступков в отношении друг друга, что это просто уловка, ибо у человека нет иной цели, помимо одного лишь чувственного существования.

В Законе есть также другой разряд высказываний, которые аподиктики должны толковать аллегорически: если их понимают буквально, то это ересь; если же отвращают от буквального смысла, подвергают их иносказательному толкованию люди-неаподиктики, то с их стороны это либо ересь, либо заблуждение. Так, например, обстоит дело с аятом о «восшествии» Бога на престол и с хадисом о «нисхождении» Его на нижнее небо. Ведь категориям людей, к которым убеждение приходит только через воображение (т. е. которые

²⁵¹ О соотношении философии и религии. С. 558–559.

верят во что-то лишь постольку, поскольку это может предстать перед воображением, в образах), трудно признать какое-либо сущее, не связанное с тем или иным воображимым предметом. Таким людям поэтому следует отвечать по поводу подобных текстов, что они относятся к числу двусмысленных (*муташибихат*) и что в вышеупомянутом аяте 3:7 (об аллегорическом толковании) останавливаться надо на словах Божьих: «[Истинное] же толкование его ведает лишь Бог». Сами философы/аподиктики единогласны в том, что подобные тексты подлежат иносказательному толкованию, хотя их толкования могут расходиться соответственно той степени, которой достиг каждый из них в познании аподиктического доказательства.

Наконец, в Законе существует и третий разряд текстов, который занимает промежуточное положение между указанными двумя разрядами и относительно которого возникает сомнение: среди ученых мужей одни причисляют их к вещам с буквальным смыслом, которые не подлежат иносказательному толкованию; другие же относят их к вещам иносказательным, буквальное понимание которых непозволительно для ученых. Причиной тому служат неясность высказываний данного разряда. Поэтому ученые мужи, ошибающиеся касательно них, заслуживают снисхождения.

К этому «спорному» разряду, как подчеркивает автор «О соотношении философии и религии», относятся тексты Корана и Сунны с описанием реалий потусторонней жизни. Так, ашариты говорят, что эти описания следует понимать буквально, поскольку-де нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла. Другие же, такие как аль-Газали и многие суфии, толкуют эти тексты иносказательно, притом их толкования сильно различаются между собой. Некоторые из них, включая того же аль-Газали в ряде своих трактатов, сочетают оба толкования.

По мнению Ибн-Рушда, тот из ученых, который прав в этом вопросе, заслуживает благодарности и поощрения, а который ошибается — достоин снисхождения, коли он признает существование потусторонней жизни, но давая ей то или иное толкование (т. е. иносказательно понимая свойства потусторонней жизни, а не само ее существование), и это толкование не ведет к отрицанию ее. Ересью (*куфр*) здесь является лишь отрицание существования иной жизни. Те же, кто не принадлежит к числу ученых, обязаны понимать эти тексты

буквально, и иносказательное толкование с их стороны было бы ересью, поскольку оно вело бы к ереси.

И вообще перед широкой публикой, которая не подготовлена к философскому знанию и посему обязана принимать священные тексты в их буквальном звучании, было бы ересью разглашать иносказательное толкование, поскольку оно вело бы ее к ереси. Кто из людей иносказательного толкования обнародует это толкование, тот словно подстрекает публику к ереси, а подстрекатель к ереси – сам еретик.

Поэтому иносказательные толкования подобает излагать только в аподиктических книгах, ибо в этом случае они будут доступны лишь аподиктикам. Более того, на такие темы нельзя рассуждать публично, как это неправильно делает, в частности, аль-Газали в своем полемическом сочинении «Опровержение философов»²⁵².

Пятичленная классификация

В сочинении «О методах обоснования принципов вероучения» дается более детализированная классификация сакральных текстов в плане применения к ним аллегорического подхода. Здесь выделяются пять разрядов содержащихся в Законе понятий (*ма 'ани*, ед. ч. *ма 'на*).

Как считает философ, эти понятия бывают двух разрядов, второй из которых в свою очередь подразделяется на четыре. Один крупный разряд охватывает те случаи, когда понятие представляет собой именно то, что в действительности подразумевается. Другой – когда разглашенное в тексте понятие не есть подразумеваемое в действительности смысл, но лишь взятый вместо него символ / образ (*мисаль*).

В рамках последнего разряда выделяются четыре подразряда:

– первый – это когда выраженное символом понятие таково, что его истинная сущность познается лишь посредством сложных умозаключений, освещение которых требует длительного времени и большого мастерства и которые могут приниматься только образованными умами; притом факт отличия данного символа от символизируемого познается только с огромным трудом;

– второй подразряд, который есть противоположность первому, – это когда легко постичь обе вещи, т. е. что выраженное представляет собой символ и что оно символизирует;

– третий – это когда легко постигается, что выраженное есть символ, но трудно постичь, что им символизируется;

²⁵² О соотношении философии и религии. С. 566–571.

– четвертый, противоположный последнему, – это когда легко постичь то, что оно символизирует, но на первый взгляд трудно постичь, что таковое есть символ.

В отношении первого из двух крупных разрядов применение иносказательного толкования было бы, несомненно, ошибкой. Первый же подразряд второго разряда, т. е. трудный в обоих аспектах, таков, что применение к нему иносказательного толкования есть прерогатива «людей глубоких знаний», о которых говорится в вышеупомянутом аяте 3:7. В случае с противоположным разрядом, т. е. легким в обоих аспектах, иносказательное толкование желательно; притом такое толкование необходимо обнародовать.

Что же касается третьего разряда, то дело обстоит иначе. Ибо здесь символизация обусловлена не отдаленностью подлинного смысла от понимания широкой публики, а лишь стремлением побуждать души к нему. Таково, например, речение Пророка – «Черный Камень есть десница Божья на земле»²⁵³ и другие подобные высказывания, символический характер которых ясен сам по себе или совсем нетрудно познается, однако лишь огромным трудом люди доходят до подлинно символизируемого ими смысла. Такие тексты не должны иносказательно истолковываться, кроме как элитой и учеными; а кто замечает, что они суть символы, но не из числа людей, способных понять символизируемое, – тому надо или сказать, что данный текст относится к неясному (*муташабих*) типу, смысл которого ведом лишь «людям глубоких знаний», или же перенести символ на более близкую к пониманию этого человека вещь. Последний подход является более подходящим в деле снятия сомнения, которое возникает в душе в отношении этого разряда текстов.

В этой связи Ибн-Рушд ссылается на аль-Газали, который в трактате «Критерий различия между правоверием и ересью» (*Файсал ат-тафрика байн аль-ислям ва-з-зандака*) выделяет пять модусов сущего: самостное, чувственное, имагинативное, ментальное и метафорическое²⁵⁴. По мнению философа, в отношении класса людей, для

²⁵³ Внеканонический хадис.

²⁵⁴ По аль-Газали, «самостное» (*зати*) сущее – это реальное (*хакыкы*), объективно наличествующее во внешнем мире, вне чувства и разума (например, небо и земля). «Чувственное» (*хисси*) – наличествующее только в чувственной силе души, без соответствующего предмета вовне; например, сновидения или галлюцинации; также в одном хадисе рассказывается, как в Судный день смерть приводят в виде барана – и его закалывают. «Имагинативное»

которых невозможно верить, что подразумеваемое под данным символом есть самостоятельное / реальное бытие, следует посмотреть, какой из этих четырех последних модусов более убеждающий и приемлемый, а потом перенести символизацию на этот модус.

В качестве примеров данного разряда текстов Ибн-Рушд приводит речения Пророка: «Не осталось ни одной вещи из тех, которых я ранее не видел, что бы я не видел в этом моем стоянии, — даже Рай и Ад»; «Между моим водоемом (*хауд*) и моей кафедрой (*минбар*) — сад райский, а моя кафедра — у водоема моего»; «Все тела сыновей Адамовых пожирается землей, за исключением копчика»²⁵⁵. Всем легко понять, что такие речения иносказательны, но трудно постичь, какие именно реалии они символизируют. Поэтому в отношении класса людей, которые замечают этот символический характер, следует отнести такие тексты к тому из четырех модусов бытия, которое наиболее близко походит на самостоятельное бытие.

Четвертый разряд противоположен предыдущему. Здесь метафоричность текста трудно сразу постичь, но как только ее постигнешь, легко понять символизируемое им.

Правда, предупреждает философ, здесь также необходимо проявить осмотрительность в плане выдвижения / разглашения иносказательного толкования, особенно перед классом еще неподготовленных людей, т. е. таких, которые по постижении метафоричности текста понимают символизируемую им реалию, но они способны понять таковую только посредством сомнительных, вероятностных (*шубха, мукни*) методов. Возможно, что в интересах заботы о религии будет лучше не подвергать иносказательному толкованию тексты, которые способны дискредитировать в глазах данных людей те вещи, через которые прежде они пришли к пониманию символического характера

(*хайали*) — когда человек представляет себе образы чувственных вещей, в данный момент отсутствующие для чувства, как это имеет место в словах Пророка; «словно я вижу Иону». «Ментальное» (*'акли*) — когда вещь выражает абстрактное понятие, например, в словах Корана о сотворении Богом человека Своей дланью: «длань» есть ментальная длань, т. е. способность действовать. «Метафорическое» (*шубхи*) — когда вещь не существует ни в одном из этих четырех смыслов, но существует иная вещь, которая похожа на нее в определенном аспекте: таков «гнев» Бога, ибо Он в действительности не гневается, но у Него есть другой атрибут, который производит такого рода действие, как и человеческий гнев — например, причинение боли людям.

²⁵⁵ Хадисы передают аль-Бухари и Муслим.

такого высказывания. Но возможно и раскрывать для них иносказательное толкование, ибо сильно здесь сходство между символом и символизируемым.

Вместе с тем, как только открывают врата иносказательного толкования в отношении этих двух разрядов – третьего и четвертого, от них рождаются странные верования, далекие от внешнего значения Закона; а порой широкая публика будет их отвергать, если их разглашать перед ней. Это и есть то, что случилось с суфиями и с теми учеными мужьями, которые следовали означенным путем. «А когда за иносказательное толкование в нашей религии взялись люди, которые не постигли различия между этими разрядами и не поняли, каков класс людей, перед которым допустимо разглашать иносказательное толкование, – тогда-то дело религии и расстроилось, и появились различные толки, обвиняющие друг друга в неверии. И все сие есть невежество в отношении целей Закона и преступление против него»²⁵⁶.

²⁵⁶ О методах обоснования принципов вероучения. С. 665–669.

7. ИММОРТОЛОГИЯ²⁵⁷

Как в каламе, так и в фальсафе посмертное бытие души обозначается термином «возврат» (*ма'ад*), выражающим представление о возвращении души к горнему миру, к создавшему ее Первоначалу. Но фальсафская эсхатология²⁵⁸, в отличие от народных представлений и доминирующей богословской доктрины (включая каламскую), сосредотачивается на посмертной судьбе души, практически не затрагивая традиционные для мусульманской доктрины вопросы о конце света и его предзнаменениях, Воскресении и Страшном суде.

Парадоксальным является тот факт, что догмат о бессмертии души получил рациональное обоснование не в каламе, претендовавшем на разработку ортодоксальной теологии ислама, а именно в фальсафе, на которую ревнители правоверия нередко смотрели как на ересь. Любопытно также, что в первые столетия ислама этот догмат еще не утвердился в качестве ортодоксального: воскрешение часто понималось не в смысле соединения нетленной души с воскресшим телом, а как воскрешение целиком живого существа. В этом отношении показательным, что фальсафский тезис о бессмертии души объявляется еретическим в «Опровержении философов» аль-Газали, ибо, как утверждается здесь, душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь во время всеобщего Воскресения, «соответственно учению Закона (*аш-шар'*) о возврате»²⁵⁹.

Правда, фальсафская иммортология носит преимущественно интеллектуалистский характер. Она отрицает телесное воскрешение, понимаемое в смысле возвращения прежних, земных тел к жизни, а само бессмертие души некоторые фальсифы относят лишь к высшей, собственно рациональной ее части, т. е. к интеллекту.

7.1. Бестелесность души

В отличие как от мусульманских теологов (считающих душу тонким телом или акциденцией тела, а порой отождествляющих ее с жизнью), так и от Аристотеля (который, хотя и полагает саму душу не телесной, но рассматривает тело как материю для нее, наподобие воску для изображения, а поэтому она не разлучается с телом и разделяет его участь при смерти), перипатетики ислама объявляют душу самостоятельной субстанцией, которая фактически независима от те-

²⁵⁷ Учение о бессмертии; от лат. *im* – без, *mors / mortis* – смерть.

²⁵⁸ Учение о конечных судьбах мира и человека; от греч. *eschatos* – последний, конечный, *logos* – слово, учение.

²⁵⁹ аль-Газали. Опровержение философов. С. 276.

ла, имматериальна, и благодаря такой духовной ее природе она не погибает после кончины тела.

Имматериальность / бестелесность (*таджарруд*) души Ибн-Сина обосновывает двоякого рода доказательствами, исходящими, соответственно, из характера умственной деятельности и из статуса души как субстрата для умственных понятий. При этом аргументы второго типа порой характеризуются философом как вполне достоверные, аподиктические (*бурхани*), а первого типа – как просто «убеждающие» (*икна 'и*)²⁶⁰.

Душа не мыслит посредством телесного органа

К «убеждающим» относятся следующие три аргумента, свидетельствующие о том, что свойственное ей действие, т. е. собственно умопостижение, разумная душа совершает посредством самой себя, а не через телесное орудие – например, сердце или мозг.

1. Телесные силы слабеют по мере своего функционирования, а при очень мощном внешнем воздействии могут выйти из строя, как это имеет место при ослепительном свете или оглушительном громе. Кроме того, при восприятии сильных ощущений чувство не способно воспринимать слабые ощущения: кто видит яркий свет, одновременно с этим или после того, уже не в силах увидеть слабый свет; кто слышит громкий звук, одновременно или после уже не сможет услышать слабый звук; кто пробует очень сладкое, после него не ощутит слегка сладкое.

С разумной способностью дело обстоит совершенно наоборот, ибо процесс интеллекции / умопостижения ее не притупляет и не изнуряет. Ведь чем больше таковая действует, тем сильнее становится, а постижение более интенсивного предмета облегчает ей постижение менее интенсивного. И если время от времени она устает или утомляется, то это происходит из-за обращения за помощью к воображению, которое, в свою очередь, функционирует через посредство телесного органа, каковой и причиняет подобное утомление.

2. Силы, действующие посредством телесного орудия (например, зрением), не воспринимают ни это орудие, ни акт восприятия, ни самих себя. Разумная же сила умопостигает и саму себя, и предполагаемое телесное орудие (сердце или мозг), и сам факт такого умопостижения.

²⁶⁰ Исцеление. С. 354–366; Книга знания. С. 218–221; Указания и наставления. С. 319–322, 352–353; Освещение. С. 833–843.

Если бы разумная сила осознавала означенное орудие посредством сего же орудия, то это постижение, как любое постижение вообще, имело бы место благодаря запечатлению в ней некоторой формы. В качестве такой формы может выступать либо сама форма орудия, либо другая форма, схожая с той, но нумерически отличная от нее. В первом случае форма орудия постоянно присутствовала бы в разумной силе, и орудие всегда было бы воспринятым со стороны этой силы. Но это нелепо, поскольку разумная сила, очевидно, порой осознает данное орудие, а иной раз бывает отвлеченной от него, отвлекаться же от присутствующего невозможно.

Если это другая форма, то таковая не может находиться только в разумной силе, но не в означенном орудии, иначе сия сила оказалась бы наличествующей самой по себе, а не запечатленной в том орудии! Находишься же она также в данном орудии, мы бы имели в одном и том же теле две одинаковые материальные формы, что невозможно, как невозможно схождение двух чернот в одном вместилище.

Итак, при первом допущении разумная душа оказалось бы всегда умопостигающей предполагаемое телесное орудие, а при втором – никогда не постигающей его.

3. По достижении человеком зрелости, к сорока годам или около того, все части тела начинают слабеть. Разумная же сила, наоборот, большей частью как раз крепнет. Была бы таковая одной из телесных сил, по достижении того возраста она должна была бы слабеть и слабеть. На самом же деле подобная слабость бывает далеко не всегда, но лишь в некоторых случаях, при наличии определенных препятствий. Стало быть, эта сила не принадлежит к числу телесных сил.

Возражение и ответ на него

В связи с изложенными выше аргументами может возникнуть возражение: душа забывает некоторые свои интеллигибелии, слабеет и перестает действовать в случае болезни или с наступлением старости, а все это происходит именно из-за того, что она способна функционировать лишь посредством тела. В своем ответе Ибн-Сина замечает, что подобные явления не подобает истолковывать в том смысле, будто душа сама по себе не действует. По своей сущности душа постоянно действует, но поврежденность тела может сказаться на ее деятельности, отвлекая ее от свойственного ей занятия – умопостижения.

Ведь у души двоякого рода деятельность. Первая, обращенная к телу, состоит в управлении им, а вторая, обращенная к самой себе, состоит в умопостижении. И эти два занятия принципиально разно-

направленны, так что при осуществлении одного из них душа отвлекается от другого, не будучи в состоянии сочетать их. Занятия души в отношении тела – это чувственное восприятие, воображение, вожеление, гнев, страх, печаль, радость, боль. Если душа берется размышлять об интеллигибельном, все такие чувственные действия прекращаются, разве только заставишь ее вернуться к ним. Деятельность же по восприятию чувственного предмета может отвлекать душу от умопостижения, без какого-либо повреждения в органе умопостижения или в самой душе.

Точно также обстоит дело в случае с прекращением функционирования разума при болезни. Ведь если бы приобретенная мыслительная способность пропала из-за расстройства телесного орудия, то возвращение тела к прежнему состоянию сделало бы необходимым приобрести эту способность заново. Но это не так, ибо душа сразу восстанавливает свою способность и все прежние занятия, как только тело выздоравливает. Значит, ранее приобретенное душой находилось при ней каким-то образом, только она была отвлечена от него.

Взаимопрепятствие в действиях души возникает не только в силу упомянутой противоположности между двумя аспектами ее деятельности, но может быть вызвано также множественностью действий одного и того же аспекта. Так, страх отвлекает душу от боли, вожеление – от гнева, гнев – от страха. А все это происходит по той же причине: душа полностью занята чем-нибудь одним.

Аргумент от неделимости интеллигибелии

В этом аргументе, приводимом им во всех трактатах по психологической проблематике, Ибн-Сина усматривает сильнейшее доказательство бестелесности разумной души. Его суть заключается в следующем: разум оперирует универсальными, едиными / неделимыми понятиями (интеллигибелиями), а вместилищем для таковых не может служить тело, ибо оно делимо.

Любое умственное понятие представляет собой нечто единое и неделимое. В самом деле таковое или отражает совершенно единый объект, в котором невозможно вообразить никакой делимости, например – понятие «бытие» и «единица», а следовательно, в самом этом понятии также немыслима множественность и делимость. Либо оно отражает объект, в котором множественность представима, как в случае с понятием «десятка» или «человек». Ибо в отношении «десятки» можно подумать, что раз она имеет части, то и понятие о ней также имеет таковые. Понятие «человек» также составлено из рода

(«животное») и видового отличия («разумное»): человек есть разумное животное. Но подобное представление о делимости понятия некорректно. Ведь у десятки как десятки нет частей, поскольку числа, которые меньше нее, не являются десяткой – в отличие, например, от воды, чья часть также является водой. В качестве понятия «десятка» схожа с понятием о доме, который состоит из частей (стен, крыши и т. п.), но не в том аспекте, в каковом он есть дом. Так обстоит дело с любым умственным понятием: именно благодаря такому единству оно является умопостигаемым, а значит, само по себе неделимо.

Если же предположить, что такое понятие запечатлено в некотором теле, то оно находится или в какой-то неделимой или в делимой его части. В первом случае это либо не имеющая протяженности часть, т. е. точка, во втором случае это либо имеющая некоторую протяженность часть, т. е. атом.

Точка же есть граница для протяженной части тела, заканчивающейся на ней, и в качестве точки она не имеет бытия, независимого от сей протяженности. Поэтому в точке может пребывать некоторая вещь только в том случае, если последняя находится в окружающей точку протяженной части тела. Например, о некотором цвете можно сказать, что он присутствует в данной точке стола именно потому, что поверхность стола окрашена в означенном цвете, а точка служит границей для этой поверхности. Значит, решение вопроса о точке как о возможном вместилище для интеллигибельности зависит от решения вопроса о такой возможности в отношении протяженной части тела.

В качестве вместилища не может выступать протяженная неделимая частица, атом. Ибо, как доказывается в фальсафской натурфилософии, тело потенциально делится до бесконечности, посему не может состоять из атомов.

Остается рассмотреть предположение о нахождении интеллигибельности в некоторой делимой протяженной части тела. Подобно пребывающей в теле акциденции, например – теплоте или цвету, в этом случае интеллигибельная форма должна делиться соответственно делению вместилища. Но при допущении подобной делимости возникает множество нелепостей. Так, делись она на две части, таковые будут либо схожи между собой, либо нет. Но они не могут быть схожими, иначе при воссоединении их получается целое, которое не отличается от своей части! И никто не вправе полагать, что это целое образуется из двух частей на манер увеличения в аспекте величины, фи-

гуры и тому подобного, так как мы бы тогда имели материальную форму, а не интеллигибельную.

Если же две части интеллигибельной формы не схожи друг с другом и это различие не обусловлено материальными факторами, то таковое должно быть связано с различиями между ментальными частями определения: интеллигибелия «человек» оказывается делимой на «животное» (род) и «разумное» (видовое отличие). Но отсюда также вытекают многие нелепости.

В частности, если в одной из двух предполагаемых частей тела окажется знание о роде, а во второй – знание о видовом отличии, то ни в одной из них не будет знания о человеке, а следовательно, и в сумме не будет этого знания.

Кроме того, каждая из двух частей тела потенциально делима до бесконечности, а значит, родо-видовые отличия должны быть потенциально бесконечными. Однако родо-видовые отличия одной вещи не могут быть потенциально бесконечными, иначе знание о данной вещи будет обретоно только по обретении бесконечного числа знаний, что абсурдно.

Еще одна нелепость связана с тем, что при допущении горизонтального деления телесного вместилища род оказался по одну сторону, а видовое отличие – по другую. Если бы мы изменили этот способ деления на вертикальный, т. е. представили их одну над другой, то в какой из них окажется знание о роде?! И почему одна достойна служить вместилищем именно для рода, а другая – для видового отличия?! Можно также в одном делении производить дальнейшее деление, тогда род, например, окажется делимым пополам, а отличие – нет!

Несостоятельность предположения о делимом вместилище еще более очевидна в случае с простейшими интеллигибелиями, у которых нет родо-видовых отличий, поэтому они не поддаются делению не только в аспекте количества, но и со стороны понятия – например, вышеупомянутые «единство» и «бытие».

В качестве дополнительного довода в пользу тезиса о нетелесности вместилища интеллигибелей Ибн-Сина приводит такое рассуждение. Интеллигибелии, которыми обладает разум, свободны от пространственных характеристик – количества, места, положения, фигуры и т. п. Очевидно, что отрешенность от таких характеристик обусловлена не самими вещами, на основе которых она образовалась: понятие «человек», например, взято от множества людей, каждый из которых обладает конкретным положением, величиной и фигурой.

Поэтому отвлеченность интеллигибельной формы должна возводиться к ее вместилищу, к человеческой душе. Была бы душа телесна или запечатлена в телесном органе, интеллигибелия не была бы абстрактной, ибо пребывающее в телесном непременно соотнобразуется с ним в отношении положения, величин и всех подобных характеристик.

Аргумент от бесконечности интеллигибелий

О нетелесности разумной души свидетельствует и ее способность к бесконечной деятельности. Ведь многие предметы умопостижения, притом как математические (например, числа и фигуры), так и физические и метафизические, потенциально бесконечны по числу. Душа способна актуально мыслить их, одну за другой. Вместе с тем, нечто, способное на потенциально бесконечные вещи, не может быть телом или силой в теле.

В самом деле, раз всякое тело делимо, то соотнобно с ним делима и любая находящаяся в нем сила. Предположим, что она разделена на две части. Теперь либо каждая из двух частей или хотя бы одна из них будет способна на то, на что способно целое, и тогда целое не будет иметь преимущества перед частью в отношении такой способности, что нелепо; либо каждая из частей будет способна только на конечное множество, что также нелепо, поскольку сумма этих частей будет обладать лишь конечной способностью.

Но здесь возможны два возражения. Первое: имажинативные образы также бесконечны по числу, поэтому и сила воображения должна быть бестелесной! В ответ Ибн-Сина замечает, что животная сила не способна вообразить любое наперед взятое бесконечное в любое время, если с ней не будет сочетаться действие разумной силы.

Согласно второму возражению, в плане обретения интеллигибелий разумная сила выступает в качестве претерпевающей силы, а не активной / действующей, тогда как приведенное доказательство конечности силы относится именно к действующей, и нет сомнения в возможности наличия бесконечной претерпевающей силы – например, материи! «В отличие от материи, парирует Ибн-Сина, – претерпевание разумной душой бесконечного множества вещей сочетается с действительным оперированием оными. Ведь разум распоряжается наличествующими у него интеллигибельными формами, переходит от одного познанного к другому, путем анализа и синтеза наличных у него форм, выводя заключения из посылок».

Как душа нуждается в теле

Человеческая душа, бестелесная в аспекте своей разумной части, вместе с тем в некоторых отношениях нуждается в теле²⁶¹. Прежде всего, это касается ее прихода в бытие. Ибо душа, подобно всякой другой форме, появляется в телесной материи именно тогда, когда та становится предрасположенной для обретения этой души, для служения в качестве орудия для нее. Сама же душа поступает от «дарителя форм» – Деятельного разума.

Тело различными путями содействует душе и в достижении своего совершенства, т. е. обретении интеллигибельных. В частности, органы чувства доставляют ей знание о партикуляриях, на основе чего возникают чисто рациональные процедуры.

Во-первых, от этих партикулярий ум изымает простые универсалии (например, роды, виды и другие предикабилии), очищает их понятия от материи и материальных связей, выделяет в них сходство и различие, сущностное и акцидентальное. Благодаря этому, и при содействии имагинативной и эстимативной сил, в душе возникают первоначальные понятия.

Во-вторых, ум устанавливает связи между этими разрозненными понятиями, сочетая их в утвердительные или отрицательные суждения. Если такая связь не очевидна, ум учреждает ее с помощью доказательства (силлогизма).

В-третьих, посредством индукции ум приобретает эмпирические, взятые из чувственного опыта посылки. При помощи чувств он обнаруживает сказуемое, которое в утвердительной или отрицательной форме непременно сопутствует подлежащему («человек – разумное существо», «человек – неразумное существо»), либо следствие, которое в утвердительной или отрицательной форме непременно соединено с основанием («если это день, то светло», «если это не день, то не светло»), либо исключает его («или это день, или это ночь», «или это не день, или это не ночь»). При этом такая связь носит необходимый, а не случайный характер, т. е. имеет место не иногда, а всегда.

В-четвертых, от чувств ум получает исторические и подобные им свидетельства, которые принимаются как достоверные, ибо они надежно / единогласно переданы (*мутавафир*).

После обретения всех этих индуктивных и эмпирических знаний о первоначалах понятий (*масаввур*) и суждений (*масдык*) ум обраща-

²⁶¹ Книга о душе. С. 486–488; Книга знания. С. 222–223.

ется уже к самому себе, к свойственной ему чисто интеллектуальной деятельности, становясь независимым от низестоящих сил. Отныне чувства, воображение и другие телесные силы становятся скорее препятствием, нежели помощью. В этом отношении разумная душа подобна человеку, которому надобится верховое животное для прибытия в определенный пункт. Но по достижении места животное подталкивает человека двигаться в сторону от этого пункта, так что само приводящее к цели средство превращается уже в помеху.

Аналогичным образом, тело, служа условием для возникновения души, не является обязательным условием для ее сохранности в бытии. Дом продолжает существовать и после смерти строителя, явившегося условием его возникновения.

7.2. Нетленность души

Доказывая, что душа является духовной / бестелесной субстанцией, Ибн-Сина переходит к обоснованию ее бессмертия. Тем самым крупнейший перипатетик ислама оказывается ближе к Платону, нежели Аристотелю. Но в отличие от платонизма, Ибн-Сина отрицает предсуществование души, ее бытие ранее физического рождения соответствующего ей тела на земле.

Душа не предшествует телу

Если бы души предшествовали телам по времени, найдявшись в чисто отрешенном от них состоянии, то в таком состоянии своем они бы составляли либо множество разных душ, либо нумерически единую душу. Но обе альтернативы, как показывает Ибн-Сина, абсурдные.

Души не могли быть нумерически различными до вхождения в тела, ибо человеческая душа есть единая видовая форма, а таковая получает деление и различие только при вселении в разные материи.

Не может быть и так, чтобы души составляли единую сущность. Ведь когда возникают два тела, в них появляются две души. В таком случае или эти две души будут двумя частями одной и той же души, тогда единая вещь, лишенная протяженности, оказалась бы потенциально дилеммой, что нелепо; или же единая по числу душа окажется в двух телах, и тогда, например, все известное одному становится известным и второму!

Следовательно, души не извечны, а возникают по возникновении телесной материи, годной для того, чтобы ею пользовалась душа. И в самой субстанции души, которая возникает вместе с данным телом,

поступая к нему от Деятельного разума, имеется естественное стремление заниматься именно этим телом, пользоваться им и заботиться о нем. Сия тяга к означенному телу специфицирует душу именно данным телом, отвращая ее от всех прочих тел. В телах души индивидуируются благодаря различию времен их возникновения, различию материй / тел и различию модусов (включая нравственные качества), которые они обретают сообразно этим различным телам. Таковую индивидуальность душа сохраняет и после расставания с телом²⁶².

**Душа не погибает вместе с телом,
ибо связана с ним лишь акцидентально**

Ибн-Сина обосновывает бессмертие души двумя аргументами: от несубстанциального характера ее связи с телом и от ее простоты.

Первое доказательство, по которому душа не обязательно погибает со смертью тела, состоит в следующем. Если гибель одной вещи X влечет за собой уничтожение другой вещи Y, то эти вещи связаны между собой одним из трех способов: 1) либо X и Y эквивалентны по бытию, т. е. сопутствуют друг другу, не будучи причиной одна для другой; 2) либо X предшествует Y сущностным (а не временным) образом²⁶³, служа причиной ее бытия; 3) либо X следует после Y, выступая следствием/причиненной для нее.

1. Была бы душа связана с телом как с эквивалентным по бытию и была бы их взаимозависимость сущностной, ни та, ни другая не были бы субстанцией! А коли эта связь только акцидентальна, то с уничтожением тела упраздняется лишь акцидентальная соотнесенность души с ним, но не сама ее субстанция.

2. Тело не может служить причиной бытия души. Ибо оно было бы материальной причиной, действующей, формальной или целевой. Первое предположение несостоятельно, поскольку душа не является телом и не запечатлена в чем-то телесном, т. е. имматериальна.

Также тело не может выступать в качестве действующей причины для души. Ведь само по себе тело, тело как таковое, не совершает никакого действия, но действует посредством той или иной своей силы. Силы эти являются либо акциденциями, либо материальными формами. И невозможно, чтобы вещь, располагающаяся в материи, вызывала бытие вещи, наличествующей в самой себе, а не в материи. По отношению к душе тело играет лишь роль акцидентальной, вспомогательной причины.

²⁶² Исцеление. С. 366–370; Книга знания. С. 221–222; Освещение. С. 825–826.

²⁶³ О разных видах предшествования-следования говорилось во Введении.

Что касается формальной или целевой причины, то очевидно, что не тело является таковой по отношению к душе, а скорее наоборот.

3. Обратимся теперь к допущению, по которому бытие души предшествовало бытию тела. Эта первичность не может быть предшествованием по времени, иначе в своем бытии душа не зависела бы от тела. А коли речь идет о первичности в плане сущности, а не времени, то отсюда следует, что самостоятельно тело не может ни возникнуть, ни умереть: если уничтожится, то не по присущей ему причине, но вследствие уничтожения души. В действительности же уничтожение тела обусловлено именно присущей ему причиной – в результате изменения его состава.

Таким образом, все предполагаемые выше виды связей тела и души несостоятельны. В своем бытии, значит, душа никак не зависит от тела²⁶⁴.

Душа не уничтожима, ибо проста

Доказывая далее, что душа в принципе нетленна, Ибн-Сина выдвигает аргумент, представляющий собой своего рода модификацию платоновского аргумента о бессмертии души как эйдоса жизни²⁶⁵.

Всякая существующая вещь, которая подвержена уничтожению, имеет и потенцию (*кувва*) уничтожаться, и, раз она еще не уничтожена, актуальность (*фи'ль*) сохраняться в бытии. Эти два фактора различны, поэтому могут сочетаться только в вещи, составленной из материи и формы. Благодаря форме вещь есть такова, как она актуально ныне существует, тогда как в плане материи вещь потенциально может быть иной. Следовательно, потенциальность наличествует именно в материи. Душа же – совершенно проста, неделима на материю и форму, а следовательно, не подвержена уничтожению. И даже если полагать ее составной, то ее материя либо все далее и далее поддается такому делению на материю и форму (раз всякое поддающееся уничтожению непременно имеет материю), и тогда образуется бесконечная регрессия, что невозможно. Либо процесс деления доходит до такой материи, которая уже не имеет материи, а посему нетленна. Эта материя, собственно, и есть то, что именуется «душой».

Правда, здесь может возникнуть вопрос: некоторые акциденции (например, белизна или чернота) бывают сохраненными в бытии (*бакыйа*), но допускают возможность уничтожения, хотя они и просты, – может быть, такова и душа?

²⁶⁴ Ибн-Сина. Исцеление. С. 366–370; Платон. Федон. 96a–107b.

²⁶⁵ Платон. Федон. 96a–107b.

Отвечая на это возражение, философ замечает, что акциденции существуют в своих субстратах, а потенция их уничтожения заключена не в самих акциденциях, а в данных субстратах. Если же простая вещь такова, что для ее бытия нет другого носителя, то сочетание в ней подобных противоположных факторов невозможно²⁶⁶.

Бытие души перманентно, ибо вечен Деятельный разум

Совсем кратко и как бы мимоходом Ибн-Сина выдвигает положение, в действительности представляющее собой самостоятельное доказательство нетленности души. Некоторые последующие философы, в том числе Абу-ль-Баракат аль-Багдади (ум. 1165), даже квалифицировали это доказательство как сильнейшее на сей счет.

По Ибн-Сине, душа, обретшая соответствующие интеллектуальные знания, а с этим и навык приобщения к Деятельному разуму без посредства телесных орудий, отныне может продолжать свое существование и после гибели тела. От этого космического разума она получила свое бытие, благодаря ему она достигла своего совершенства, и по разлучении с телом она в еще большей степени становится способной отражать в себе перманентное озарение этого разума. Тело же подобно верховому животному, которое потребовалось для достижения места, а по прибытии нужда в нем отпала²⁶⁷.

Ибн-Рушд о кораническом обосновании иной жизни и бессмертия души

Как пишет Ибн-Рушд в трактате «О методах обоснования принципов вероучения»²⁶⁸, и богооткровенные религии, и философские учения согласны в том, что у человека есть два счастья – не только земное, но и потустороннее. Такое единогласие зиждется, в частности, на двух общепризнанных принципах. Во-первых, человек есть наивысшее среди многих сущих; во-вторых, если всякое сущее обнаруживает, что оно не создано всуе, но ради определенного действия, требуемого для него и служащего пользой от его бытия, то человек тем более является таковым.

О наличии же смысла / цели в отношении всех сущих Бог в Коране свидетельствует: «Небеса и землю и то, что между ними, // Соз-

²⁶⁶ Исцеление. С. 374–376; Указания и наставления. С. 353–354; Освещение. С. 843–844.

²⁶⁷ Исцеление. С. 374; Указания и наставления. С. 352; Книга знания. С. 222–223.

²⁶⁸ Ибн-Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 657–658.

дали Мы отнюдь не напрасно (*батылан*), // Вопреки тому, что думают неверные» (38:27). Восхваляя ученых мужей, признающих истинную от этого земного бытия цель, Всевышний говорит:

«Поминают они Бога и стоя, и сидя, и лежа,
Размышляют о творении небес и земли
[И восклицают:]
Господи, создал Ты все это не напрасно!»
(3:191).

Еще более явно, чем во всех остальных сущих, целесообразность (*гайа*) обнаруживается в бытии человека: «Неужто помышляете вы, // Что сотворили Мы вас бесцельно (*'абасан*), // Что не будете к Нам возвращены?!» (23:115); «Неужели полагает человек, // Что будет оставлен просто так (суда)?» (75:36); «Мы сотворили джиннов и людей, // Чтоб они [Нам] только и поклонялись» (51:56). А в разъяснение того, что из познания Творца необходимо следует поклонение Ему, Бог передает речь одного из Своих посланцев:

«Как мне не поклоняться Тому,
Кто поистине сотворил меня,
К Кому вы все возвращены будете?!»
(36:22).

Что касается положения о бессмертии души, на котором зиждется все учение о потусторонней жизни, то в обоснование его Писание указывает:

«Бог забирает к Себе души по смерти [людей]
Или же во время сна их;
Он удерживает у Себя те души, коим суждена смерть,
А остальные возвращает [в бодрствование]
До назначенного срока»
(39:42).

По Ибн-Рушду, смысл этого коранического рассуждения состоит в том, что сон равен смерти в плане прекращения деятельности души. Если бы прекращение этой деятельности при смерти обусловилось уничтожением души, а не изменением в ее орудии / теле, то и во время сна прекращение деятельности души должно было бы вытекать из уничтожения ее субстанции — тогда при бодрствовании она не вернулась бы к обычному ее состоянию. Коли же душа возвращается к обычному своему состоянию, то означенное прекращение вызвано не дефектом в ее субстанции, а состоянием орудия, поэтому из прекращения деятельности орудия не обязательно следует прекращение

деятельности души. Смерть же есть прекращение деятельности. Следовательно, таковое должно быть связано с орудием, как в случае со сном. И именно об этом, согласно Ибн-Рушду, говорит Аристотель: «Если бы старик получил глаз юноши, то он видел бы подобно ему»²⁶⁹.

Аверроистский мононоизм

Если Ибн-Сина и его последователи говорят о нетленности всякой человеческой души, а аль-Фараби атрибутирует бессмертие лишь интеллектуально развитым людям²⁷⁰, то для Ибн-Рушда таковое выступает уделом единого общечеловеческого разума.

Разделяя имманентистскую интенцию Теофраста и Фемистия, Ибн-Рушд полагает Деятельный разум определенным аспектом человеческой души, своего рода формой для материального разума, который объявляется надындивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей и единственно вечной из психических сил²⁷¹. В «Большом комментарии к сочинению Аристотеля “О душе”» кордовский философ относит к этому разуму аристотелевскую характеристику «и только это бессмертно и вечно» (III 5, 430a 25), в перипатетической традиции обычно прилагаемую именно к Деятельному разуму. Претерпевающий, пассивный разум, который Аристотель считал тленным, автор «Большого комментария...» отождествляет не с материальным разумом, а с имажинативной силой.

В рамках такого мононоизма (от греч. nous – разум) Ибн-Рушд обосновывает и тезис о перманентно существующем философе. По его словам, мудрость, философия некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел некоторым образом присущи им. И подобному тому как надо полагать невозможным, чтобы естественные ремесла оставались без обиталища (коли какой-то части света недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены таковых), точно также подобает полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища. Поэтому «философия обнаруживается больше чем в одном месте и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади – лошадь»²⁷².

Концепцию единого разума, оставшуюся почти незамеченной в мусульманском мире, христианский Запад воспринял как характерную для арабского философа и особенно для его последователей, ла-

²⁶⁹ Аристотель. О душе. I 4, 408b 21.

²⁷⁰ Об этом будет сказано в § 7.4.

²⁷¹ О видах разума см. § 4.4.

²⁷² Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе». С. 403.

тинских аверроистов. Официальная церковь видела в ней опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души. Вместе с тем эта теория вдохновляла сторонников мондиализма²⁷³, таких как Данте, в «Монархии» выдвигающего ее в качестве главного философского обоснования учения о всемирном государстве. Она также оказала заметное влияние на формирование концепции о единстве истории человечества и о духовном (особенно философском) прогрессе как главном содержании истории (Гердер, Кант, Гегель).

7.3. О метемпсихозе и телесном воскрешении

Утверждая имматериальность души и полагая освобождение от оков тела главной ее целью, фаласифа скептически относятся к положению о возврате души к ее земному телу, т. е. о воскрешении ее прежней телесной оболочки. С этим связано и их категорическое отрицание метемпсихоза / реинкарнации – перевоплощения души, ее переселения в иные тела.

Душа не переселяется: первый аргумент

В арабо-мусульманской литературе метемпсихоз обычно обозначался термином *танасух/насх* (букв. «переселение»), реже – *такаммус* («переодевание»). Порой различают четыре разновидности нисходящего перевоплощения, обозначая их как *насх*, *масх*, *расх* и *фасх*. Толкование этих терминов различается от одной системы к другой. Чаще всего *насх* понимается в смысле переселения души в тело другого человека, а *масх* – в тело животного. Переселение же в тело растения и минерала обозначается то как *расх* и *фасх* соответственно, то наоборот.

Вслед за Сократом, Платоном и пифагорейцами некоторые мусульманские философы, такие как Абу-Бакр ар-Рази (ум. около 925) и Чистые братья (*Ихван ас-сафа*, X в.), придерживались инкарнационистской концепции. Ее сторонниками выступают также некоторые крайние секты шиизма и отдельные маргиналы среди мутазилитов. В обоснование метемпсихоза приводились коранические откровения о животных и птицах как о подобных людям обществах (6:38), об обращении человека из прекраснейшего облика в нижайшее (95:4–5) и особенно о Божьем наказании некоторых людей превращением их в обезьян и свиней (2:65; 5:60; 7:166). О подобном перевоплощении

²⁷³ Всеединства человечества; от лат. Mundi – «мир».

упоминает и Сунна. В частности, в одном хадисе говорится о мышах как о переродившихся людях.

Вместе с тем каламская и вообще ортодоксальная мусульманская теология отвергает возможность метемпсихоза. С этой точки зрения в означенных коранических айатах речь идет не о переселении души из одного тела в другое, но лишь о замене формы данного тела. Кроме того, люди, превращенные в животных, живут совсем недолго (по некоторым, данным всего три дня), а потом погибнут, не оставляя после себя потомства. Означенное же предположение о мышах Пророк высказал до того, как он получил Божье откровение относительно судьбы преображенных.

Инкарнационизм отвергали и мусульманские перипатетики. Критикуя доводы инкарнационистов, Ибн-Сина указывает, в частности, их апелляцию к несостоятельному, с его точки зрения, тезису о предсуществовании души. Что же касается высказываний Платона и других философов о переселении душ, то, по мнению Ибн-Сины, речь здесь идет лишь о символах и метафорах, т. е. о сохранности следов дурных качеств, приобретенных ею в результате соединения с телом. Например, сохранение дурных следов от силы гнева символически изображается как переселение в тело зверя, а от силы вождения – в тело свиньи.

В опровержение метемпсихоза Ибн-Сина выдвигает два рациональных аргумента.

Согласно первому из них, душа возникает именно тогда, когда данное тело уже готово принять ее: предрасположенность этого тела делает необходимой эманацию соответствующей ему души из Деятельного разума. Если же предположить, что душа переселяется в несколько тел и принять во внимание, что всякое тело само по себе заслуживает душу, которая возникает именно ради него, то у одного и того же тела оказались бы две души. Но это нелепо, ибо любое живое существо осознает, что его телом управляет нечто единое²⁷⁴.

Второй аргумент против метемпсихоза

Невозможность реинкарнации Ибн-Сина обосновывает и таким рассуждением: «Душа, покинувшая тело А и переселившаяся в тело Б, соединяется с Б либо сразу по разлучении с А, либо спустя некото-

²⁷⁴ Исцеление. С. 376–377; Указания и наставления. С. 364–365; Освещение. С. 827–829.

рое время. В первом случае Б либо возникает в сам момент разлучения, либо до него».

Если Б возникает в момент разлучения, то число разлучившихся душ должно быть или равным числу возникших тел, или большим, или меньшим. Будь оно равным, к каждому уничтожению тела примыкало бы возникновение другого, и таким образом число возникших тел совпало бы с числом уничтожившихся, что абсурдно.

В случае, когда число душ оказывается больше, несколько душ устремляются к одному телу, и они либо одинаково достойны соединения с ним, либо разнятся в этом отношении. При первом предположении все они вселяются в него, и у одного тела оказывается множество душ, что, как было показано в первом аргументе, несостоятельно. А при втором предположении эти души, соперничая друг с другом и отталкивая друг друга, оказываются или все вне данного тела, или только часть их вселяется в него. Последнее означает наличие нескольких душ в одном теле, что абсурдно. Более того, и здесь и там несколько душ окажутся не соединенными с телом, а мы их полагали соединенными!

Если число душ меньше числа возникших тел, то либо одна душа окажется соединенной более чем с одним телом и какое-то животное окажется таким же, как и другое, что абсурдно; либо некоторые тела, готовые к восприятию души, останутся без души, что тоже нелепо; либо часть душ соединится с частью тел, а для оставшихся тел возникнут иные души. Из последнего следуют две нелепости: 1) соединение тех душ с частью этих тел, помимо других, без какого-либо на то приоритета; 2) возникновение душ в отношении одних готовых для жизни тел, а не в отношении других, без какого-либо приоритета.

А коли Б возникает до разлучения души с А, то Б прежде либо имеет душу, либо не имеет. При первом допущении две души соединились бы с одним телом, а при втором – и тогда было бы уже готовое к принятию души тело, но оказавшееся на некоторое время лишенным ее!

Если переселившаяся душа соединяется с новым телом спустя некоторое время после разлучения с предыдущим, то факт наличия ее на некоторое время без тела указывает на возможность существования ее в таком качестве и на все остальные времена, а значит, нет необходимости апеллировать к метемпсихозу. Кроме того, ее соединение с новым телом либо зависит от возникновения предрасположен-

ной к этой смеси, либо не зависит. В первом случае должна возникнуть еще одна душа при возникновении такой смеси, и мы снова столкнемся с вышеуказанной нелепостью. А во втором случае соединение ее с телом специфицируется определенным моментом времени, тогда как все времена в этом аспекте одинаковы, что нелепо²⁷⁵.

Авиценновское учение о телесном воскресении

Ни в Коране, ни в Сунне нет четких указаний на характер телесного воскрешения: означает ли оно воссоединение рассеянных частиц прежнего тела или же сотворение копии, идентичной тому телу. И хотя в мусульманской теологии преобладало представление о воскрешении как воссоединении, вторая точка зрения имела значительное количество сторонников, в том числе и крайне ортодоксальных (в частности, среди ханбалитов). Мутакаллимы, особенно «поздние» (после XII в.) полагали обе альтернативы одинаково правомерными.

Что касается фальсафы, то в трактате «Опровержение философов» аль-Газали атрибутирует ее приверженцам отрицание телесного воскрешения вообще, причисляя такое отрицание к трем самым крамольным, «еретическим» их тезисам (наряду с тезисами об извечности мира и о Божьем знании лишь универсалий вещей). В действительности же, учение Ибн-Сины и других мусульманских перипатетиков более сложно и нюансировано. Ибо фальсафская эсхатология, хотя и настаивает на чисто духовном, интеллектуальном характере потустороннего счастья просвещенных душ, вместе с тем закрепляет за несовершенными душами подобающее им телесное счастье или несчастье. Коранические же тексты о воскрешении, равно как и о других реалиях будущей жизни, фальсифа относят к разряду «многозначных» (*муташибих*) описаний, т. е. имеющих, помимо внешнего / экзотерического смысла, еще и внутренний / эзотерический смысл, который не подобает оглашать перед широкой публикой.

Скептическое отношение к возможности телесного воскрешения Ибн-Сина высказывает лишь в «Освещении» — юношеском сочинении, ориентированном на узкий круг читателей. Более того, в «Исцелении» философ четко различает два вида сведений о потусторонней судьбе тела и души соответственно. Первый вид касается возвращения (*ма'ад*) тела, а с ним и счастья или несчастья, которые постигают его на том свете. Такие сведения можно получить только через религию/пророков, и они подробно изложены в Коране и Сунне. Сведения второго вида,

²⁷⁵ Указания и наставления. С. 365.

относящиеся к потустороннему счастью и несчастью души, таковы, что они и доказываются разумом, и утверждаются религией²⁷⁶.

Изложенный же в «Освещении» взгляд на возвращение тел исходит, во-первых, из положения о том, что сущностью человека выступает не тело, а душа, которая и заслуживает соответствующей награды или кары; во-вторых, из представления о земном теле как о темнице для души и об освобождении от оков тела как о заветной его цели, поэтому возвращение души к телу было бы наказанием для нее.

Воссоединение души с прежним земным телом или его подобием автор «Освещения» приравнивает к метемпсихозу, невозможность которого была установлена выше.

Другое авиценновское возражение исходит из неидентифицируемости воскрешенных тел. Ведь мертвый превращается в прах, который затем претворяется в растения, ассимилирующиеся впоследствии в организме другого человека. Еще нагляднее – пример с людоедством²⁷⁷. А если понимать воскресение как воссоединение частиц прежней плоти, то одни и те же частицы оказались бы в нескольких телах одновременно! Ибн-Сина считает неудовлетворительным ответ мутакаллимов, по которому возврат тела подразумевает восстановление лишь его «фундаментальных частей» (*аджза' аслыййа*), т. е. таких, какие перманентно сохраняются в нем на протяжении всей жизни, тогда как прочие части, к которым относятся и питательные, привходят в тело, а затем покидают его; следовательно, съеденные части, не будучи фундаментальными для съедающего, при воскрешении возвращаются к первому телу. Ибо, как считает философ, такое представление, полагающее потусторонне воздаяние уделом лишь некоторых частей тела, не соответствует требованиям справедливости.

Третий аргумент Ибн-Сины апеллирует к неизменности характера божественного действия. Бог распоряжается миром согласно извечному порядку, который, по свидетельству самого Корана, всюду действует одинаково (54:50), не изменяется и не нарушается (17:77; 33:62; 35:43). Утверждение же о телесном воскрешении идет вразрез с привычным модусом творения организмов.

Согласно еще одному аргументу, материя, которая наличествует в подлунном мире и из которой должны воссоздаваться воскрешенные тела, является конечной по величине и не подлежит увеличе-

²⁷⁶ Исцеление. С. 420–421.

²⁷⁷ Отсюда данное рассуждение порой именуется «аргументом от антропофагии».

нию. Души же, хотя в каждый момент числом ограничены, вместе они составляют бесконечное множество. Значит, не хватит материи для обеспечения их соответствующей материальной оболочкой²⁷⁸.

В качестве возражения против телесного воскрешения можно рассматривать и следующее рассуждение из авиценновской энциклопедии «Исцеление», где доказывается невозможность восстановления «уничтожившегося» (*ма 'дум*), т. е. ушедшего в небытие. В частности, возвращение вещи, в определенное время существовавшей, предполагает восстановление всех сопровождавших ее вещей и состояний, включая то самое время. Время же неозвратимо²⁷⁹.

О кораническом описании потусторонней жизни

Как отмечает Ибн-Сина в вышеупомянутом трактате «Освещение», религиозный Закон (*шар'*), данный Богом через пророков, адресуется всем людям, вне зависимости от их интеллектуального уровня. Поэтому в нем религиозные истины подчас представлены в образной, чувственной форме, более доступной широкой публике.

Ведь понятно, что Бог не может иметь чего-либо из телесных и пространственных характеристик, не находится ни в мире, ни вне мира, на Него нельзя указать как на «вот это». Но если эту истину провозглашать перед простолюдинами, то те поспешат отрицать ее, ибо для них сия равносильна вере в нечто, абсолютно не существующее. Поэтому Библия / Тора полна антропоморфных описаний Бога. К таким описаниям прибегает также Коран и Сунна, упоминая о Божьем лице, Его руке, смехе, гневе, перемещении.

И если даже в отношении основного положения веры, принципа единобожия (*таухид*), Закон обращается к аллегориям и метафорам, то это тем более понятно касательно изображения реалий будущей жизни. Следует иметь в виду то, что религия преимущественно ориентирована на благоустройство человеческого общежития, на утверждение установок на добродетель и справедливость. Именно содействию в утверждении таких практических установок прежде всего и призвано учение религии о потусторонней жизни. А на широкую публику действуют телесные образы предстоящего воздаяния, но не чисто духовные.

С этих позиций Ибн-Сина пишет о преимуществах мусульманской эсхатологии. Потустороннее счастье/вознаграждение, уготованное для добродетельных, Коран описывает как жизнь в райских садах,

²⁷⁸ Освещение. С. 811–814.

²⁷⁹ Исцеление: Теология. С. 36.

где блаженные наслаждаются и телесными радостями (едой, питьем, обществом жен и райских дев-гурий), и духовными (перманентное душевное спокойствие, а выше всего – посещение Бога и лицезрение лика Его). Нечестивцев же поместят в Ад, где их закуют в цепи, а пищей для них будет терновник, питьем – гной. По Ибн-Сине, только такие чувственные образы, награды и наказания, а с ними и телесное воскрешение, способны побуждать широкую публику к совершению добра и воздержанию от зла.

В этом плане, полагает как философ, менее эффективна христианская эсхатология, которая учит о воскрешении тел, при этом лишая их еды, питья и прочих земных удовольствий. А в теоретическом отношении это учение еще и не вполне последовательно. Ибо если воскрешение тела обусловлено тем, что человек – это его тело, или тем, что тело выступало соучастником души в благих и дурных деяниях, то подобает, чтобы тело вознаграждалось или каралось привычной для всех телесной наградой или карой. А коли будущее воздаяние – духовно, то нет никакой целесообразности в воскрешении тела.

Схожие рассуждения о преимуществах коранической эсхатологии фигурируют и в трактате Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»²⁸⁰.

Ибн-Рушд о кораническом обосновании телесного воскресения

В вышеупомянутом трактате «О методах...» Ибн-Рушд указывает на коранические доказательства телесного воскресения, которые адресованы всем – и широкой публике, и интеллектуальной элите. Эти доказательства, как отмечает философ, построены либо по типу умозаключения о возможности возвращения вещи к бытию по аналогии с созданием ей равной, либо по типу суждения о возможности сотворения меньшего и малого на манер сотворения большего и великого.

К первому типу относится, например, такое рассуждение Писания касательно заявления одного мекканского язычника, оспаривавшего воскрешение мертвых:

«В возражение Нам он вопрошает,
Забывая о сотворении себя самого:
“Кто оживит истлевшие кости?!”
Отвечай, [Мухаммад]:
“Оживит изначально их Создавший,

²⁸⁰ *Ибн-Сина*. Освещение. С. 806–810, 814–818; *Ибн-Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. С. 658–662.

Кто в любом творении всеведущ!”»
(36:78–79).

В этих айатах восстановление тела приравнивается к его первоначальному созданию, а в последующем айате – «Тот, Кто из дерева зеленого // Для вас иссекает огонь» (36:80)²⁸¹ – разбирается и возражение оппонента, ссылающегося на принципиальное различие между начинанием и возвращением. По Ибн-Рушду, суть возражения состоит в том, что начинание, сотворение человеческого организма, осуществляется из чего-то теплого и влажного (из семенной жидкости), тогда как возвращение предстоит из холодного и твердого (из телесного праха). В ответ Всевышний отмечает, что Он творит / извлекает вещь из ее противоположности, как творит оную от ей подобной²⁸².

Далее Бог приводит аргумент, представляющий второй тип доказательства – возможность воссоздания меньшего, раз было создание большего:

«Разве Создавший небеса и землю,
Не в силах [вновь] творить подобные им?!
Да, конечно!
Всетворящий Он, всеведущий»
(36:81).

О воскрешении как о создании подобия

Как отмечает Ибн-Рушд в том же трактате «О методах обоснования принципов вероучения», в толковании имеющихся в Коране и Сунне изображений потусторонней жизни мусульмане разошлись на три группы. По мнению одних, тамошние реалии тождественны со здешними в аспекте наслаждения, т. е. одного и того же рода, а различаются они лишь в отношении продолжительности, поскольку потусторонние перманентны, а земные – временны. Другая группа полагает эти реалии разными. В свою очередь, эта группа подразделяется на два разряда. Ибо среди них есть такие, кто считает чувственные описания тамошних реалий лишь аллегориями и метафорами, призванными делать эти реалии более доходчивыми для широкой публики. В пользу такой интерпретации приводят, среди прочего, тот факт, что в кораническом описании Рая как обильного ручьями сада порой

²⁸¹ Речь идет о добывании огня путем трения палочек.

²⁸² Ср. с комментарием аль-Кинди в его трактате «О количестве книг Аристотеля».

употребляется слово *масаль*, обозначающее «подобие», «аналогию», «метафору» (13:35; 47:15).

Согласно же второму разряду, потусторонние реалии телесны, однако тамошняя телесность отличается от здешней, раз последняя преходяща, а первая – вечна. И у этого мнения также имеются аргументы из Писания. По Ибн-Рушду, к этому мнению, похоже, склонялся Ибн-Аббас, сподвижник Пророка и видный экзегет Корана, ибо известны его слова: «Нет ничего общего между [реалиями] сего мира и того, разве что названия».

С точки зрения Ибн-Рушда, данное мнение более приемлемо для интеллектуальной элиты. Ведь принятие его зиждется на положениях, которые никто не станет оспаривать: во-первых, что душа – бессмертна; во-вторых, что допущение соединения души с другим телом не влечет за собой тех нелепостей, к которым приводит предположение о ее возвращении к прежнему земному телу – в частности, нелепости, отраженной в вышеупомянутом аргументе «от антропофагии».

В этом вопросе, как заключает философ, каждый волен придерживаться толкования, к которому приводит его собственное рассмотрение, но при условии, что такое рассмотрение не влечет за собой отрицания самого принципа, т. е. отрицания потусторонней жизни вообще²⁸³.

О преимуществах мнения об иной телесности Ибн-Рушд пишет также в «Опровержении Опровержения». О бессмертии души, как говорится здесь, свидетельствуют рациональные и религиозные доводы, но тамошние тела – это подобия (*амсаль*) земных тел, а не сами ('*айн*) эти тела. Ведь любое уничтожившееся (*ма'дум*) может возвращаться к бытию не в своей самости (*би-ш-шахс*), а путем воссоздания подобия уничтожившегося.

Отсюда следует, что учение о возвращении самих прежних тел недоказуемо, если исходить из учения тех мутакаллимов, которые полагают душу акциденцией. Ибо если вещь уничтожится, а потом явится к бытию, то она сущая как род, но не как индивид – нумерически имеются не одна вещь, а две. Это учение окажется еще более невероятным, коли встать на точку зрения мутакаллимов, по мнению которых акциденция не может длиться более одного мгновения²⁸⁴.

²⁸³ О методах обоснования принципов вероучения. С. 661–663.

²⁸⁴ Опровержение Опровержения. С. 509.

Ответ на Газалиеву критику

Как было сказано в «Опровержении философов», аль-Газали обвиняет приверженцев фальсафы в отрицании телесного воскрешения, квалифицируя такое отрицание как ересь (*куфр*). На Газалиевой критике Ибн-Рушд останавливается в нескольких работах, а именно в трактатах «О соотношении философии и религии», «О методах обоснования принципов вероучения», «Опровержение Опровержения».

В «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения» трактатах вопрос о воскресении философ решается, исходя из разработанной здесь концепции аллегорического толкования. Согласно этой концепции²⁸⁵, в Коране имеется три вида текстов: 1) которые должны пониматься в буквальном смысле, 2) пониматься метафорически, 3) спорные, промежуточные между теми и другими. В толковании последних ошибки ученых мужей заслуживают снисхождения. И именно к этому разряду относятся коранические описания реалий потусторонней жизни. Поэтому как ересь следует квалифицировать только отрицание фундаментальных принципов веры, но не заблуждение в толковании конкретных аспектов того или иного принципа. В данном случае фундаментальным выступает положение о потустороннем счастье и несчастье, а деталями – телесно-духовный или чисто духовный характер того счастья и несчастья.

Вместе с тем широкая публика, на которую телесные образы действуют более эффективно, должна принимать означенные описания в их прямом, буквальном значении, и перед ней было бы ересью провозглашение аллегорического толкования этих описаний. Такой подход Ибн-Рушд развивает в «Опровержении Опровержения».

Защищая философов от обвинения в отрицании телесного воскрешения, Ибн-Рушд выдвигает здесь аргумент «от умолчания» (лат. *ex silentio*). Учение о воскресении, пишет он, появилось еще в книгах иудейских пророков, проповедовавших после Моисея, в частности – в Псалтири, и о нем еще более четко говорится в Евангелии. И никто из древних философов не высказывался против этого учения. Совсем наоборот, философы, скорее выступают наибольшими почитателями веры в воскресении тел и наибольшими приверженцами ее.

²⁸⁵ О ней подробнее говорилось в § 6.5.

В обоснование этого тезиса Ибн-Рушд далее приводит следующее рассуждение, ассоциирующееся с кантовским прагматизмом²⁸⁶. Как философия (*хикма*), так и религия призваны указать людям путь к счастью в этой жизни и будущей. Но философия ориентирована на просвещение интеллектуального меньшинства, тогда как религия обращена ко всем категориям людей. А для достижения счастья необходимы теоретические, практические (ремесленно-производственные) и моральные добродетели. Первые два типа добродетелей вторичны по отношению к третьему. Последний же зиждется на следовании догматическим принципам и культово-практическим предписаниям соответствующей религии. Поэтому философу не подобает даже высказываться по этому поводу, будь это в утвердительном или отрицательном смысле, касательно таких основоположений религий, как существование Бога, поклонение Ему, потустороннее воздаяние и т. п.

Религии, хотя и единогласны в утверждении о потустороннем воздаянии, различаются лишь в определении его характера (телесного или духовного) и величины практических деяний, ведущих к тамошнему счастью (например, числа молитв). И хотя для философа все религии в этом плане истинны, но он отдает предпочтение той из них, которая лучше подходит для своего времени. С точки зрения Ибн-Рушда (как и Ибн-Сины), именно кораническое описание потусторонних реалий является наиболее доступным широкой публике и наилучшим в деле воспитания у нее нравственных добродетелей.

Следовательно, если кто в отношении подобных чувственных образов станет высказывать сомнение, да еще публично, то он принадлежит к числу ниспровергателей религий и подрывателей устоев нравственности. Но все таковые приравниваются к безбожникам (*занадика*, ед. ч. *зиндик*), которые отрицают будущую жизнь, утверждая, будто у человека нет иной цели, нежели наслаждение удовольствиями в здешнем мире. Распространители подобных воззрений заслуживают сурового наказания, вплоть до лишения жизни.

Поэтому аль-Газали безусловно прав, когда он выступает против отрицателей телесного воскрешения. Вместе с тем, правильнее было бы полагать, что речь идет не о восстановлении здешнего тела, а о создании его подобия, как об этом говорит сам аль-Газали в других своих трактатах.

²⁸⁶ С учением И. Канта о бытии Бога, свободе воли и бессмертии души как о постулатах практического разума.

Но в «Опровержении философов» аль-Газали, как полагает Ибн-Рушд, допустил грубую ошибку, объявляя еретическим учение о чисто духовном (*рухани*) воскрешении и притом заявляя, что никто из мусульман не разделяет такого учения. Ибо иной раз сам пишет, что суфии придерживаются подробного учения, а порой он же высказывается в его пользу. Кроме того, в других своих сочинениях аль-Газали проявляет меньшую категоричность в вопросе о том, можно ли отнести к ереси какое-то мнение только по причине его несоответствия установленному консенсусу (*иджма'*). Обсуждая же перед широкой публикой спорные интерпретации коранических текстов, автор «Опровержения философов» погрешил и против религии, и против философии²⁸⁷.

7.4. Будущая жизнь

С точки зрения фальсафы, посмертное счастье души прежде всего состоит в духовном, интеллектуальном приобщении к Первоначалу / Богу и интеллектуальному / ангельскому миру. По Ибн-Сине, такое счастье, отчасти достижимое еще при земной жизни, можно обосновать и разъяснить рациональными методами. Состояния же счастья или несчастья, которые ожидают тело на том свете, постижимы только через данное пророкам Откровение, а исчерпывающим образом они изложены в мусульманском Законе (Коране и Сунне).

Пять основоположений касательно наслаждения

Раскрытие в книге «Исцеление» фальсафского понимания духовного счастья (*са'ада*) и несчастья (*шакава*) Ибн-Сина начинается со следующих пяти основоположений.

1. У каждой психической силы имеется как свойственное ей наслаждение (*лязза*), благо (*хайр*), так и свойственное ей страдание (*аза*), зло (*шарр*). В частности, наслаждение / благо силы вожеления состоит в получении от пяти внешних чувств надлежащего чувственного качества (красивого на вид, приятного на вкус, мелодичного на слух и т. д.); наслаждение силы гнева – в победе; наслаждение памяти – в воспоминании подходящих прошлых вещей; страданием / злом же в отношении той или иной силы выступает противоположное присущему ей наслаждению / благу. И всех их объединяет тот факт, что свойственное данной силе наслаждение заключается в восприятии ею

²⁸⁷ О соотношении философии и религии. С. 566–570; О методах обоснования принципов вероучения. С. 665–669; Опровержение Опровержения. С. 505–510.

подходящего для нее, а подлинно подходящее для каждой из них – это обретение совершенства (*камаль*), которое для нее служит действительным совершенством.

2. Эти психические силы, хотя и одинаковы в аспекте того, что наслаждение любой из них состоит в восприятии подходящего ей, но вместе с тем степени такого наслаждения бывают разными. Данное различие обусловлено тремя рода факторами. Во-первых, оно зависит от различия в самой воспринимающей способности, когда от более сильной/возвышенной способности исходит более сильное / возвышенное действие. Например, наслаждение от еды: чем больше пищи, тем сильнее аппетит. А наслаждение от умственных вещей более возвышенно в своем роде по сравнению с чувственным, поэтому оно берет верх над ним – так, мудрый человек предпочитает умственное наслаждение яствам и прочим чувственным удовольствиям.

Во-вторых, наслаждение варьируется соответственно различиям в восприятиях: более мощное восприятие доставляет более значительное наслаждение или страдание. Например, наслаждение от лицезрения красивого лица с близкого расстояния и в освещенном месте более полно, чем наслаждение от восприятия его издалека, ибо восприятие его с близкого расстояния более интенсивное.

В-третьих, степень наслаждения зависит от предметов восприятия – чем сильнее они в отношении наслаждения или страдания, тем сильнее воспринимается наслаждение и страдание. Более приятным будет предмет, в котором меньше несовершенства и зла и который менее склонен к этому; соответственно, более неприятным – тот, что более содержит в себе несовершенство и зло и сильнее склонен к таковому, наличествуя в чем-то низком. В частности, наслаждение от более красивого непременно сильнее, а страдание от более безобразного – сильнее.

3. Переход от потенциального к актуальному в отношении определенного совершенства имеет место именно при осознании того, что это совершенство осуществимо и приятно. Если таковое не осуществимо, то его невозможно представить и осознавать, а коли оно не осознается, то к нему и не стремятся. Таков, например, случай со слепорожденным в отношении красивых образов или глухого в отношении сладких звуков. Слепорожденный может знать, что красивый лик доставляет наслаждение, но он не стремится к нему и не тоскует по нему. Поэтому интеллектуально развитый человек никак не должен думать, будто всякое наслаждение схоже с тем, что осел получает от

своего желудка и полового органа, или будто приближенные к Богу ангелы лишены наслаждения / блаженства, раз они не испытывают подобных чувственных удовольствий!

4. Бывает так, что данное совершенство, т. е. подходящий предмет, вполне доступно для воспринимающей силы, но имеется нечто такое, что отвлекает душу от этого предмета, посему она отвращается от него, порой даже предпочитая его противоположность. Таков, например, случай с некоторыми больными, когда они отказываются от приятной на вкус пищи, тяготея к дурной – склонны к поеданию глины; горькое предпочитают сладкому.

Порой бывает не отвращение, но только отсутствие наслаждения данной вещью. Боязливый, например, может встретить победу, однако он не почувствует ее и не насладится ею.

5. Точно так же воспринимающая сила может быть охвачена вещью, противоположной ее совершенству, но эта сила не осознает таковую и не отвращается от нее; однако как только снимается препятствие и душа возвращается в свое естественное состояние, она станет испытывать боль от этого. Например, желчный человек может не чувствовать горького, покуда его организм не очистится от переизбытка желчи.

Равным образом, животное может долгое время не испытывать никакого желания к пище и даже отвращаться от нее, хотя она наиболее подходяща для него. Но как только исчезнет препятствие, животное возвращается к положенному ему по природе состоянию, обострится его голод и тяга к еде, так что оно не будет в силах воздержаться от нее и погибнет из-за ее отсутствия.

Случается и так, что налицо причина страшной боли – например, от огненного пламени или лютой стужи, но чувство в это время поражено каким-то недугом (т. е. чувство не функционирует, например, под воздействием анестезии), и тело не страдает от сей боли, покуда не исчезнет тот недуг – тогда-то и ощутится мучительная боль²⁸⁸.

Интеллектуальное счастье и несчастье

Сущности разумной души, говорит далее Ибн-Сина, состоит в интеллектуальной деятельности, а ее собственное совершенство – это стать своего рода интеллигибельным миром, запечатлевая в себе

²⁸⁸ Исцеление: Теология. С. 421; Книга знания (фрагменты). С. 302–306; Указания и наставления. С. 360–363; Освещение. С. 845–849.

образ Универсума (*аль-кулль*), царившего в нем иерархического порядка и пронизывающего ее блага, начиная от Первоначал / Бога, идя через высшие, чисто духовные субстанции (космические разумы, ангелы), затем имеющие определенную связь с телом духовные субстанции (души небесных сфер, оперативные ангелы), затем горние тела с их модусами, и далее, покуда она не охватит в себе образ всего сущего. Отражая в себе это абсолютное благо и великолепие, душа запечатлевает его образ, вливается в него и соединяется с ним.

В сравнение с таким совершенством ничего не идет из возжеланных совершенств других сил души. Однако находясь в посюстороннем мире, в земных телах и поддаваясь телесным аффектам и порокам, люди, как об этом было сказано при разъяснении вышеупомянутых пяти основоположений, порой не чувствуют такое наслаждение, даже когда кое-что из призывающих его причин появляется у них. Поэтому многие не стремятся к интеллектному наслаждению и не скучают по нему.

Если же при пребывании в теле душа осознала подобающее ей совершенство, но не достигла его, хотя по природе своей и стремилась к нему (ибо актуально умопостигла, что таковое существует, однако из-за ее занятия телом душа забыла и саму себя, и возжеланного, точно также как болезнь отвлекает человека от необходимости питаться, от наслаждения приятным и стремления к нему, направляя желание больного на вещи, в действительности противные), то по разлучении с телом она будет испытывать такую боль от отсутствия этого совершенства, каковая по силе соответствует степени наслаждения от его наличия. Это и будет мукой, с коей не сравнится боль от огня или стужи в указанном выше примере с анестезией, т. е. когда воздействует огонь или стужа, но анестезирующее средство препятствует чувству ощутить это, и человек не страдает от него. Но как только анестезия снимется, он почувствует страшную муку.

Коли умственная сила души достигла определенной степени совершенства, благодаря чему после разлучения с телом она может прийти к тому полному совершенству, коего ей подобает достичь, то таковая будет словно находящийся под анестезией, которому дали вкуснейшие вещи и представили приятнейшие состояния, однако тот этого не чувствовал, а по снятии анестезии он разом испытал великое наслаждение. И данное наслаждение никоим образом не относится к роду чувственного наслаждения, но схоже с приятным состоянием, в котором пребывают живые чистые субстанции, небесные ангелы.

Это, как заключает Ибн-Сина, и есть счастье / блаженство (*са'ада*), а то – несчастье / страдание (*шакава*). На языке религии обретение таковых именуется пребыванием в Рае или Аде²⁸⁹.

Умственные и нравственные приготовления

Но степень будущего счастья каждой души зависит от ее приготовления в земной жизни. И эти приготовления относятся как к теоретическому / умственному аспекту души, так и практическому, морально-нравственному.

Что касается интеллектуального минимума, гарантирующего счастья на том свете, то Ибн-Сина не очень категоричен в определении его, давая лишь «приблизительный» список. Сюда входит достоверное, т. е. полученное посредством аподиктического доказательства, понятие об имматериальных субстанциях / интеллектах; а также знание о целевых причинах вещей, происходящих в универсальных движениях; об Универсуме, отношении его частей друг к другу и следующем из Первоначала до самых отдаленных сущих порядке; о Его промысле (в фальсафском, авиценновском понимании); о при-сущем Его самости бытии, единстве, способе познания вещей (при котором множественность и изменчивость объектов не привносит в нее какую-либо множественность или изменение) и порядке соотношения сущих с ней²⁹⁰.

Моральные же приготовления состоят в приобретении добродетельных нравов. Таковые, как было отмечено выше (§ 6.4), выражают установку на следование срединному (*васат*) пути между двумя противоположностями – избытком и недостатком.

²⁸⁹ Исцеление: Теология. С. 421–424; Указание. С. 363–364; Освещение. С. 802, 849–850. В последнем источнике обиталище блаженных обозначено как *аль-Джанна*, *аль-Иллийун*, а обиталище страждущих – как *аль-Джахим*, *ас-Сиджжин*. Слова *аль-Джанна* и *аль-Джахим* – типично коранические обозначения для Рая и Ада. Что касается слов *Иллийун* (букв. «возвышенное») и *Сиджжин*, («тюрьма?»), то они по одному разу встречаются в Коране (83:7, 18), где с *Иллийун* (точнее, род. пад. от него – *Иллийин*) связывается «книга» (*китаб*) праведников, а с *Сиджжин* – «книга» нечестивцев. По некоторым толкованиям, речь идет о книгах деяний, по другим – о предписанном конечном исходе. Порой *Иллийун* и *Сиджжин* описывают соответственно как место посмертного пребывания праведных и нечестивых душ до Воскресения и общего Суда.

²⁹⁰ Исцеление: Теология. С. 425–427.

Близкий список приводит аль-Фараби, но в контексте рассуждения о воззрениях жителей совершенного града. По его мнению, все они должны обладать следующими разновидностями знаний:

[1] о Первоначале (Боге) и Его атрибутах;

[2] об имматериальных сущностях (космических разумах), о присущих каждой из них свойствах и действиях, о занимаемой ею ступени, вплоть до Деятельного разума;

[3] о небесных телах и свойствах каждой из них;

[4] о телах подлунного мира – как они возникают и уничтожаются; как все происходящее в них делается совершенным и искусным образом, по промыслу, справедливости и мудрости, так что во всем этом нет никакого упущения, недостатка или несправедливости;

[5] о возникновении человека и его души; о том, как Деятельный разум изливает на нее свет, дабы в ней появились первые интеллигибельности; о воле и свободе выбора;

[6] о первом главе совершенного града и о том, как он получает откровение свыше;

[7] о преемниках первого главы, если такового не возымеется в то или иное время;

[8] о совершенном / добродетельном граде, его жителях и об ожидающем их души потустороннем счастье; о противоположных градах и судьбе их душ после смерти – о том, что одних из них ждет несчастье, а другие обречены на небытие;

[9] о добродетельных народах и о народах им противоположных²⁹¹.

Разряды потусторонних судеб

В зависимости от интеллектуальных и нравственных качеств, приобретенных в здешней жизни, на том свете человеческие души попадут в разные разряды. В трактате «Освещение» Ибн-Сина выделяет следующие семь больших групп.

1. Души, которые и просвещенные (*камиля*, букв. «совершенные», т. е. обретшие вышеупомянутые интеллектуальные совершенства), и праведные (*муназзаха*, букв. «чистые», т. е. свободные от дурных нравов). Таковые будут пребывать в абсолютном, предельно полном и вечном блаженстве / счастье.

2. Души просвещенные, но не праведные (*гайр муназзаха*). Моральная ущербность этих душ препятствуют им достичь своей цели,

²⁹¹ Совершенный град. С. 189–190.

т. е. абсолютного блаженства. Поскольку занятия, отвлекавшие их в земной жизни, прекратились по разлучении с телом, то такие души теперь осознают подобающее блаженство, но пути к нему преграждают дурные нравы, что и причиняет им великое страдание. Страдание вызывает и то обстоятельство, что эти нравы требуют соответствующего чувственного, телесного удовлетворения, а таковое недоступно при отсутствии тела. Вместе с тем эти нравы не являются сущностными для означенных душ, поэтому страдание от них не перманентно, и по очищении от них души обретут подлинное блаженство.

3. Непросвещенные (*накыса*, «несовершенные, ущербные»), но праведные души, которые в земной жизни постигли, что у них есть надлежащие интеллектуальные совершенства, однако они не только не стремились к ним, но и отвергли их, исповедав ложные воззрения. Данная ущербность обрекает эти души на непрекращающееся страдание.

4. Непросвещенные-праведные души, которые, в отличие от предыдущего типа, в здешней жизни не были осведомлены о своих подлинных совершенствах, об истинных воззрениях, но знали о тех в символической / метафорической форме, в каковой их преподнесли пророки Божьи. Такие души и не стремились к этим подлинным совершенствам, и не отвергали их. В последующей жизни они будут испытывать определенную долю блаженства, пропорциональную их знаниям о первоначалах. Им не обрести абсолютного блаженства, так как их знания неполны. С другой стороны, им и не испытывать абсолютного страдания, ибо они не осознают подлинных теоретических совершенств, не возжелают оных, а посему не переживают от лишенности их, как голодный человек переживал бы от отсутствия еды. Кроме того, эти души, будучи морально чисты, не будут страдать из-за наличия дурных нравственных склонностей, как это имеет место в случае со второй группой.

5. Непросвещенные-праведные души, которые в этой жизни не были осведомлены о надлежащих интеллектуальных совершенствах просто из-за недостатка умственных способностей, наподобие душ несовершеннолетних детей (*субйан*) и простаков (*бульх*). Их потусторонняя участь схожа с душами предыдущей группы: они не будут знать ни абсолютное блаженство, ни абсолютное страдание.

Как увидим ниже, в более поздних сочинениях, в частности «Указаниях и наставлениях», Ибн-Сина развивает более оптимистический взгляд на судьбу этой и предыдущей категории душ.

6. Непросвещенные-неправедные души, знавшие о некоторых надлежащих теоретических совершенствах, и посему они будут обречены на вечное страдание из-за недостижимости этих совершенств.

7. Непросвещенные-неправедные души, которые ничего не знали о надлежащих теоретических совершенствах – таковые будут испытывать страдание в мере, соответствующей мере испорченности обретенных им нравов²⁹².

Итак, абсолютное счастье, сразу или спустя некоторое время, ожидает 1-ю, 2-ю и 5-ю группы, а абсолютное страдание – 3-ю и 6-ю. Относительное блаженство или относительное страдание уготовано для 4-й и 7-й групп, но в отношении них страдание, как увидим ниже²⁹³, только временное. В итоге имеются два состояния: вечное блаженство и вечное страдание.

Уча о нетленности всех человеческих душ, Ибн-Сина в том же трактате «Освещение» критикует Александра Афродисийского, полагавшего интеллектуальную зрелость непременным условием для вечного блаженства, а с ним – и для вечного бытия. Близкую элитарно-интеллектуалистскую концепцию выдвигал аль-Фараби, но Ибн-Сина напрямую ее не касается, что, вероятно, обусловлено пиетизмом с его стороны перед «Вторым учителем». Согласно этой концепции, посмертным вечным блаженством наделяются жители совершенного града, а вечное страдание уготовано людям нечестивого града. Участь последних разделяют предводители заблудшего и переменившегося градов. Прочие же жители этих двух градов, а также жители невежественного града, обречены на гибель, на переход в небытие²⁹⁴.

С точки зрения того же аль-Фараби, потустороннее счастье блаженствующих душ возрастает по мере присоединения к ним других, подобных им людей; на тот же манер усугубляются и муки страждущих. Блаженствующий наслаждается соседством сотоварищей, умопостигая и свою самость, и самость присоединившегося. В отличие от физических тел, которые при скоплении стесняют друг друга, на том свете блаженствующие души собираются друг с другом наподобие интеллигибелей, чувствуя вокруг себя больше простора.

²⁹² Освещение. С. 851–853. В «Исцелении» и «Указаниях и наставлениях» эти семь классов не столь четко выделены (см. Исцеление: Теология. С. 424–429; Указания и наставления. С. 363–366).

²⁹³ В подпараграфе «Вечное спасение – удел большинства».

²⁹⁴ аль-Фараби. Совершенный град. С. 182–183, 187–189. Об указанных градах было сказано в § 6.4.

О таком мнении, но без указания автора, в благосклонных тонах упоминает Ибн-Сина²⁹⁵.

О судьбе непросвещенных

Говоря о судьбе непросвещенных душ (*бульх*) Ибн-Сина в «Исцелении» склоняется к следующей мысли, высказанной «некоторыми учеными мужами»²⁹⁶. У этих душ нет фактора, который тянул бы их к вышестоящему: ни интеллектуальных совершенств, чтобы души обрели подлинное счастье, ни стремления к таким совершенствам, чтобы они испытали соответствующее страдание от лишения их. Наоборот, все их психические модусы обращены к нижестоящему, тяготая к телам.

Если же они были воспитаны в религиозной традиции, то после разлучения с телом у этих душ сохраняется убеждение в судьбе, которая ожидает им подобных и которая представлена в той символично-метафорической манере, в каковой религии/пророки обычно изображают потустороннюю жизнь для широкой публики. И если небесные тела не препятствуют тому, чтобы стать субстратом для воздействия данных душ, т. е. орудием для оформления имажинативных образов, то эти души могут вообразить те потусторонние реалии, в кои они веруют (касательно состояния человека в могиле, воскресения, райских благ и адских мук), созерцая их и испытывая от них соответствующее наслаждение или страдание.

В самом деле, разъясняет Ибн-Сина, имажинативный образ не уступает по силе образу чувственному. Напротив, нередко таковой более действен и ясен. Это можно наблюдать на примере переживаемого в сновидении, когда увиденное порой бывает сильнее в своем роде того, что чувствуется наяву.

Ведь образ, увиденный во сне, и образ, ощущаемый наяву, есть не что иное, как запечатленный в душе образ, но только с той разницей, что первый берет свое начало изнутри, не заходя в душу, а второй берет свое начало извне, восходя к ней. Если данный образ запечатлевается в душе, то там происходит соответствующее восприятие, переживание. Наслаждение же или боль причиняет именно этот запечатленный в душе образ, а не та вещь, которая находится вне души. И как только означенный образ запечатлевается в душе, она осуществляет свое действие,

²⁹⁵ аль-Фараби. Совершенный град. С. 184–185, 188; Ибн-Сина. Освещение. С. 853; Он же. Исход и возврат. С. 115.

²⁹⁶ Комментируя сходное высказывание Ибн-Сины в «Указаниях и наставлениях», ат-Тусы полагает, что здесь подразумевается аль-Фараби.

даже если нет внешней причины / вещи, ибо сущностной причиной выступает этот запечатленный образ, тогда как внешний предмет служит акцидентальной причиной или причиной для причины.

Об имажинативных реалиях Ибн-Сина говорит и в «Указаниях и наставлениях», заявляя здесь о возможности духовного развития на том свете в отношении праведных из числа непросвещенных душ. Если небесные тела или подобные им окажут содействие этим душам, служа в качестве орудий для их имагинаций (образных представлений), то может случиться, что это приведет их, в конце концов, к обретению той способности к высшему блаженству, каковая присуща интеллектуалам-гностикам (ед. ч. *'ариф*)²⁹⁷.

Таким образом, упомянутый в «Освещении» средний уровень блаженства, на котором будут находиться означенные души, – это лишь ступенька в их духовном восхождении.

Вечное спасение – удел большинства

Учение Ибн-Сины об участии непросвещенных душ отражает характерную для него оптимистическую установку²⁹⁸. Божья благодать имплицитно преобладает добра и в этом мире, и в том. Поэтому подавляющее большинство людей удостоится спасения, вечного блаженства.

Как пишет философ в «Указаниях и наставлениях», в отношении своих модусов / качеств человеческое тело бывает трояким: 1) совершенно красивое и здоровое; 2) среднее, не достигшее совершенства в том и в другом; 3) уродливое и болезненное (или больное). Первое и третье либо получают от телесного посюстороннего счастья богатую или умеренную долю, либо избавляются от недугов.

Схожим образом обстоит дело и с душой, так как она пребывает в трех модусах: 1) совершенно добродетельная в отношении и ума, и нрава – такая душа достигает высшей степени потустороннего счастья; 2) не столь совершенная, особенно в отношении интеллектуальных знаний, однако ее невежество не принадлежит к разряду, вредящему в делах потусторонней жизни, – эта душа, хотя и не обладает значительным запасом знания, приносящим ей в той жизни большую пользу, но тем не менее, она принадлежит к числу спасенных (избавленных от потустороннего наказания) и получает определенную долю потустороннего блага; 3) та, что подобна больному – она обречена на страдания в потустороннем мире.

Два крайних состояния, по мнению Ибн-Сины, встречаются редко, среднее же – широко распространенное, преобладающее. А ес-

²⁹⁷ Исцеление: Теология. С. 428–429; Указания и наставления. С. 364.

²⁹⁸ См. § 5.1.

ли к этой группе добавить первую, то спасенных людей будет явное большинство. Лишь определенная разновидность невежества обрекает душу на вечную погибель и только некоторые моральные пороки влекут за собой мучение, притом конечное, временное. И все это касается только меньшинства индивидов.

На посмертное страдание обрекают только те пороки, в отношении теоретической силы которых связаны с сознательным отвержением ниспосланных истин, помноженным на обретение противоположных воззрений. Такому страданию / наказанию не подвергаются души, пороки которых обусловлены недостатком прирожденных умственных способностей, включая верования простолюдинов и эпигонов. И в обоснование такого мнения Ибн-Сина в «Трактате о счастье» ссылается на изречение, которое порой возводят к Пророку и по которому большинство обитателей Рая – это простаки (*бульх*, ед. ч. *аблях*).

Что же касается пороков в отношении практической силы, т. е. моральных недостатков, то страдание от них предусмотрено только на определенный срок, ибо не только неустойчивые пороки (например, временная привязанность), но и крепко утвердившиеся (как в случае с дурным нравом), вызваны привходящими, внешними по отношению к сущности души факторами, посему все они рано или поздно исчезнут после смерти. Но поскольку эти пороки различаются по степени неблагообразности и по скорости их исчезновения, то и посмертная кара за них будет разниться как в качественном, так и в количественном отношении. В «Трактате о счастье» и «Исходе и возврате» Ибн-Сина отмечает, что данное представление идет в русле господствующего в суннитском исламе учения о временности наказания (пребывания в Аду) для «нечестивца» (*фасик*), «великогрешника» (*сахиб аль-кабира*) из числа мусульман.

Развивая такую толерантно-оптимистическую концепцию о судьбе грешников, авиценновская эсхатология утверждает ее в отношении человечества в целом. С явной аллюзией на кораническое свидетельство («Воистину милость Моя – всеохватывающая», 7:156; см. также 40:7) философ завещал своим последователям: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджат*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!»*²⁹⁹

²⁹⁹ Указания и наставления. С. 358–359, 363–364; Трактат о счастье. С. 275; Исход и возврат. С. 113.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1) к главе «Введение»

1. Какова структура философского знания согласно фальсифа?
2. Что такое «универсалия» и «категория»?
3. Какие типы доказательства существуют в фальсифе?
4. Назовите основные «начала» и «сопутствующие» физических тел согласно фальсифской натурфилософии.
5. Укажите главные деления бытия в фальсифе.
6. Как Ибн-Сина доказывает единство бытийно-необходимого?

2) к главе «Бытие Бога»

1. Какие коранические обоснования бытия Бога выделяет Ибн-Рушд?
2. Почему Ибн-Рушд считает неудовлетворительным каламский аргумент «от возникновения»?
3. В чем Ибн-Рушд видит слабость каламского аргумента «от возможности»?
4. Какова суть доказательства от понятий «возможное»-«необходимое»?
5. Что такое «доказательство праведных»?
6. Какова суть доказательства от конечности причинного ряда?
7. Какова суть доказательства «от движения»?

3) к главе «Божьи атрибуты»

1. Назовите главные атрибуты Бога в фальсифе.
2. Как Ибн-Рушд обосновывает традиционные атрибуты?
3. Охарактеризуйте фальсифский подход к антропоморфным описаниям Бога.
4. Как фальсифа доказывают единство Бога?
5. В чем суть полемики по вопросу о Божьем знании единичных вещей?
6. Каково соотношение атрибутов и самости с точки зрения фальсифа?

4) к главе «Космогония»

1. Как фальсифа доказывают извечность мира?
2. Опишите схему космогенеза у аль-Фараби.

3. Чем авиценновская схема эманации отличается от фарабийской?
4. Какова роль Деятельного разума в фальсафской картине мира?
5. Опишите процесс возникновения неорганического мира согласно фальсафе.
6. Назовите виды души и разума по фальсифа.

5) к главе «Провидение»

1. Каким образом фальсифа интерпретировали аристотелевское учение о провидении?
2. Какова мотивация Божьего промысла по Ибн-Сине?
3. В чем заключается космологический оптимизм Ибн-Сины?
4. Охарактеризуйте детерминизм Ибн-Сины.
5. Как Ибн-Рушд решает вопрос о соотношении предопределения и свободы?
6. В чем суть фальсафской теодицеи?

6) к главе «Профетизм»

1. Как Ибн-Сина обосновывает профетизм?
2. Назовите три особенности пророческой души по Ибн-Сине?
3. Каково место чуда в аверроистской профетологии?
4. Охарактеризуйте «Совершенный град» и его противоположности у аль-Фараби.
5. В чем состоит единство философии и религии согласно фальсифа?
6. Опишите аверроистскую концепцию аллегорического толкования.

7) к главе «Иммортология»

1. Как Ибн-Сина доказывает бестелесность души?
2. Как Ибн-Сина доказывает нетленность души?
3. В чем суть авиценновских возражений против метемпсихоза?
4. В каком смысле фальсифа отрицают телесное воскрешение?
5. Какова потусторонняя судьба души по аль-Фараби?
6. Какова потусторонняя судьба души по Ибн-Сине?
7. Раскройте значение «моноизма» Ибн-Рушд?

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Цитируемые сочинения мусульманских мыслителей

1. Бахманйар. Ат-Тахсил // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Т. 2. (Компендиум философии Ибн-Сины, составленный его учеником Бахманйаром на основе его сочинений и личных бесед с ним).
2. аль-Газали. Цели философов. – араб.: МукаддаMAT тахафут аль-фалясифа аль-мусаммат макасыд аль-фалясифа. Каир, 1960.
3. аль-Газали. Опровержение философов. – араб.: Тахафут аль-фалясифа. Каир, 1972.
4. Ибн-Баджа. Книга о душе // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Т. 3. С. 7–34.
5. Ибн-Рушд. Опровержение опровержения. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев–СПб., 1999.
6. Ибн-Рушд. Мусульманская философия (Фальсафа): антология. С. 547–581.
7. Ибн-Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля «О Душе» (фрагмент) // Ишрак. 2012. № 3. С. 380–407.
8. Ибн-Рушд. Краткий комментарий к «Метафизике» Аристотеля араб.: Китаб ма-ба‘д ат-таби‘а // Раса’иль Ибн-Рушд. Хайдарабад, 1947.
9. Ибн-Рушд. Краткий комментарий к «Физике» Аристотеля. – араб.: Китаб ас-сама‘ ат-таби‘и // Раса’иль Ибн-Рушд. Хайдарабад, 1947.
10. Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля араб.: Тафсир ма-ба‘д ат-таби‘а. Т. 1–3. Бейрут, 1938–1948.
11. Ибн-Сина. Трактат о любви // Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) О любви. Тбилиси, 1976.
12. Ибн-Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 230–382.
13. Ибн-Сина. Освещение // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Душанбе, 2005. Т. 1. С. 799–854.
14. Ибн-Сина. Комментарии к Корану // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Душанбе, 2005. Т. 2. С. 772–803.
15. Ибн-Сина. Мусульманская философия (Фальсафа): антология. С. 218–308.

16. Ибн-Сина. Исцеление: Теология. – араб.: аш-Шифа': аль-ияхййат. Каир, 1960.
17. Ибн-Сина. О тайне предопределения. – араб.: рисаля фи сирр аль-кадар // Раса'иль... Ибн-Сина. Кумм, 1400 х. л. С. 238–240.
18. Ибн-Сина. Жемчуги мудрости. – араб.: 'Уйун аль-хикма. Эль-Кувейт–Бейрут, 1980.
19. Ибн-Сина. Спасение араб.: ан-Наджат. Тегеран, 1978.
20. Ибн-Сина. Раса'иль фи-ль-хикма ва-таби'иййат. Тегеран, 1370 х. с.
21. Ибн-Сина. Аристу 'инд аль-'араб. Эль-Кувейт, 1978. С. 22–33.
22. Ибн-Сина. Исход и возврат. – араб.: аль-Мабда' ва-ль-ма'ад. Тегеран, 1984.
23. Ибн-Туфайль. Повесть о Хайе ибн Йакзане // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. С. 460–543.
24. аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. С. 31–43.
25. аль-Кинди. Мусульманская философия (Фальсафа): антология.
26. Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казань, 2009.
27. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1–3. М., 2009–2010.
28. аль-Фараби. Гражданская политика // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 47–168.
29. аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 39–104.
30. аль-Фараби. Книга букв. Алматы, 2005.
31. аль-Фараби. Мусульманская философия (Фальсафа): антология. С. 106–206.
32. аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (арабский) // аль-Миляль ва-нихаль. Каир, 1968.

Рекомендуемая литература на русском языке

33. Азимхан А. Философское приношение Абу Насра аль-Фараби. Алматы, 2006.

34. аль-Атмас С.М.Н. Введение в метафизику ислама. М.: Куала-Лумпур, 2001.
35. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
36. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960.
37. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе, 2010.
38. Ефремова Н.В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
39. Ефремова Н.В. Проблема бессмертия в философии классического ислама // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 180–199.
40. Ефремова Н.В. Доказательства бытия Бога согласно фальсафе // Ишрак. 2010. № 1. С. 300–316.
41. Ефремова Н.В. Атрибуты Бога согласно фальсафе // Ишрак. 2011. № 2. С. 399–425.
42. Ефремова Н.В. Политическая философия аль-Фараби // Историко-философский журнал. 2013. С. 176–199.
43. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002. С. 6–19.
44. Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: Калам. Казань, 2013.
45. Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989.
46. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М., 1982.
47. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2006.
48. Корбэн А. История исламской философии. М., 2010.
49. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. М., 2010.
50. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М., 1973.
51. Сагадеев А.В. Ибн-Сина. 2-е изд. М., 1985.
52. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. М., 2009.
53. Сагадеев А.В. Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. М., 2009.
54. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
55. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

56. Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М., 2010.
57. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979.
58. Шидфар Б.Я. Ибн Сина. М., 1981.

**Тауфик Камель Ибрагим
Наталия Валерьевна Ефремова**

**МУСУЛЬМАНСКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
*ФАЛЬСАФА***

Корректор *Л.Р. Кутдусова*

Компьютерная верстка *Р.М. Абдрахмановой*

Дизайн обложки *М.А. Ахметов*

Подписано в печать 09.07.2014

Бумага офсетная. Печать ризографическая.

Формат 60х84 1/16. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л.13,71. Уч.-изд. л.12,71. Тираж 200 экз. Заказ 87/8

Отпечатано в типографии

Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37

тел. (843) 233-73-59, 292-65-60